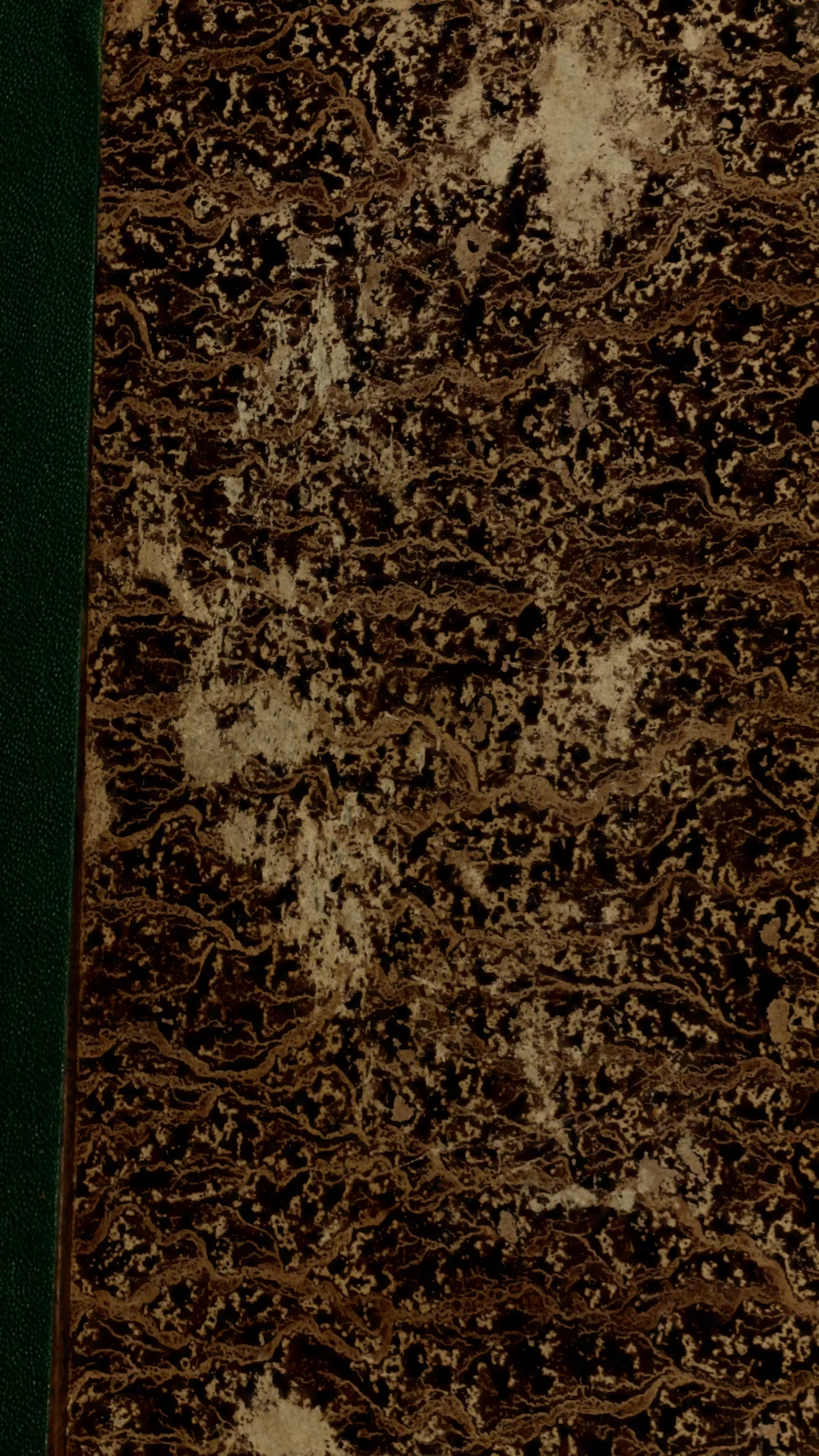
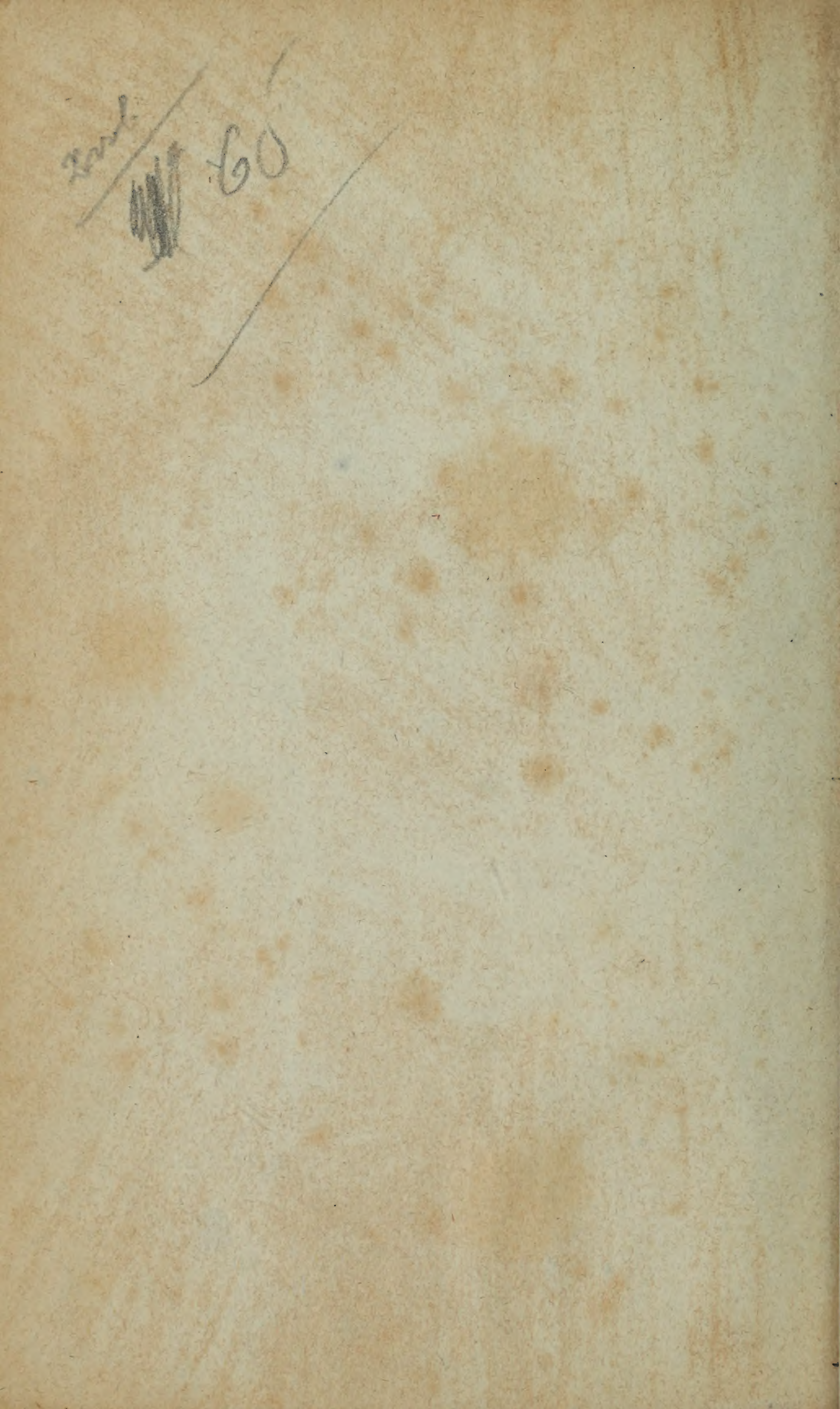








ŒUVRES

DE

MALEBRANCHE

Imprimé par Béthune et Plon.

ŒUVRES

DE

MALEBRANCHE

Nouvelle Édition

COLLATIONNÉE SUR LES MEILLEURS TEXTES

ET PRÉCÉDÉE D'UNE INTRODUCTION

PAR M. JULES SIMON

Professeur à la Faculté des Lettres

PREMIÈRE SÉRIE

Entretiens Métaphysiques
Méditations
Traité de l'Amour de Dieu
Entretien d'un Philosophe chrétien
et d'un Philosophe chinois

PARIS

CHARPENTIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR

29, RUE DE SEINE

—

1842

INTRODUCTION.

La France est le véritable pays de la philosophie ; non pas de ces spéculations creuses, de ces prophéties et de ces systèmes qui fatiguent la pensée sans l'éclairer, mais de la philosophie claire, sensée et pratique. Nous avons Descartes, et c'est tout dire. Leibnitz est presque à nous : c'est un esprit français ; il est, à beaucoup d'égards, cartésien ; il adopte notre langue. Malebranche compte au rang des métaphysiciens les plus profonds. Pour rester à la tête de la philosophie, nous n'avons qu'à entretenir avec un soin pieux le culte des grands maîtres qui honorent la philosophie française. Descartes, Pascal, Arnauld, Nicole, Bossuet, Fénelon, Malebranche, voilà la nourriture solide qui doit fortifier nos esprits. Nous n'avons pas besoin d'autres maîtres. Où trouver une meilleure école pour la pensée, une plus sage discipline pour les mœurs, des modèles plus accomplis pour le style? Malebranche s'adresse également aux philosophes et aux âmes pieuses : c'est un métaphysicien et un moraliste ; il éclaire l'intelligence, il échauffe le cœur, il tourne l'âme vers tout ce qui est bien. On a pu lui reprocher d'être un rêveur ; mais n'est-ce pas ce même reproche que les esprits vulgaires adressent à Platon? Malebranche est un penseur de la famille de Platon et de saint Augustin, mais il est en même

temps disciple de Descartes; et il a brillé au XVIIe siècle, entre Leibnitz et Bossuet.

Sa vie est fort simple[1]. Il naquit à Paris, le 16 août 1638, d'un secrétaire du roi et d'une femme titrée. Il était le dernier de six enfants. Une complexion délicate, un vice de conformation, et, plus encore, la tournure de son esprit et de son caractère, l'ayant déterminé à entrer dans les ordres, il fit sa philosophie au collége de la Marche, sa théologie en Sorbonne, et entra à l'Oratoire en 1660, après avoir refusé un canonicat qu'on lui offrait à Notre-Dame de Paris. Son génie particulier ne se révéla pas d'abord, et les supérieurs de la congrégation hésitèrent sur le genre d'études auquel il conviendrait de l'appliquer. Le Père Lecointe lui persuada de s'adonner à l'histoire ecclésiastique. Il lut en grec Eusèbe, Socrate, Sozomène et Théodoret; mais il ne se sentait pas fait pour l'érudition historique; les faits s'arrangeaient mal dans sa tête; son esprit n'était pas rempli. Richard Simon voulut lui apprendre l'hébreu; il entreprit cette nouvelle étude sans plus de succès, et ne tarda pas à l'abandonner. Le seul fruit qu'il en retira fut de pouvoir lire l'Écriture dans le texte. Malgré son dégoût et son aversion pour l'érudition en général, il était fort versé dans la connaissance des Écritures et des Pères; il trouvait là des pensées trop analogues à ses propres sentiments pour n'en pas faire sa lecture et son occupation habituelle; et quand plus tard, ayant ouvert par hasard les ouvrages de Descartes, il se livra et se remit entre ses mains, ce fut en réservant sa confiance filiale pour les vérités de la foi, et à condition de demeurer uni de cœur et d'âme à la tradition de l'Eglise et à la foi catholique[2].

1. Le P. André, de la compagnie de Jésus, et le P. Adry, de l'Oratoire, avaient écrit la vie de Malebranche. Ces ouvrages n'ont pas été publiés.

2. Sixième *Entr.*, 1.

Personne n'ignore que ce fut en lisant le *Traité de l'Homme* que Malebranche se trouva lui-même. Cet ouvrage de Descartes est bien loin de compter au rang de ses chefs-d'œuvre ; et Descartes lui-même semble l'avoir jugé ainsi, puisqu'il ne l'acheva point ; mais Malebranche, qui entrait par cette voie dans le cartésianisme, fut si frappé de cette liberté d'esprit, de cette parfaite indépendance, de cette méthode toute nouvelle de conduire l'esprit par l'évidence de la raison, sans blesser l'autorité de la foi ; il découvrit dans la conduite de l'ouvrage des principes si lumineux et d'une application à la fois si générale et si simple ; enfin il se sentit attiré par une vocation si irrésistible vers l'étude de la nature humaine, qu'il lui prit des battements de cœur qui, plus d'une fois, l'obligèrent d'interrompre sa lecture. Dès ce moment il ne fut plus question de grec ni d'hébreu, et Malebranche appartint sans réserve à la philosophie ; non pas à cette philosophie de l'école qui régnait alors, toute nourrie d'érudition et plus occupée de s'accorder avec Aristote qu'avec le bon sens, mais à la philosophie cartésienne, n'ayant pour point de départ que l'observation et pour règle que l'évidence. Il s'appropria en peu de temps toute la doctrine de son nouveau maître ; et il disait que si les ouvrages de Descartes venaient à être perdus, il se faisait fort de les rétablir.

On peut dire que la philosophie de Descartes, qui certes n'a pas été improvisée, a pourtant été faite d'un seul coup, tant il y a de persévérance et d'opiniâtreté dans le génie du maître. On sent, à n'en pouvoir douter, que tout est de lui dans cet édifice, et qu'il en a été, comme il le dit, le seul architecte. C'est un esprit absolu et tout d'une pièce, qui défie les objections et les méprise. Il est déjà tout entier dans son premier mot. Par opposition aux philosophes de l'école, touchés d'un si grand respect pour les opinions

reçues, Descartes commence par le doute méthodique; et le doute méthodique, qu'est-ce, sinon la proscription de toute autorité et un appel à la raison individuelle [1] ? Quand Descartes admet ensuite pour première vérité sa propre existence, et pour souveraine et unique autorité la clarté et l'évidence de ses conceptions, il ne fait que reconnaître sa route et s'y affermir. Une fois en possession de lui-même, il se définit une substance pensante [2]; et comme il se sent contingent et limité, et qu'en même temps il a l'idée de l'infini, il en conclut hardiment que l'infini existe, marchant ainsi de la conséquence au principe, parce que, comme Malebranche le dira plus tard, en traduisant le système de son maître dans le sien, « rien de fini ne peut représenter l'infini, et l'idée de Dieu est nécessairement Dieu lui-même [3]. » L'idée de la matière, c'est-à-dire, pour Descartes, d'une substance étendue, n'implique pas l'existence de la matière; car il y a moins de perfection dans cette idée que dans l'esprit qui la conçoit; mais elle se présente si naturellement à la pensée, elle se lie à tant de sentiments et de perceptions diverses, que Dieu qui a fait l'homme, et l'a créé avec cette idée de substance étendue dans des rapports si intimes et si fréquents, manquerait de véracité, et ferait de nous le jouet d'une illusion fatale si la matière n'existait pas [4]. Ainsi se développe la pensée de Descartes : le doute méthodique est le commencement et la condition de sa philosophie; l'évidence des conceptions en est la règle; l'existence du moi, comme substance pensante, en est le point de départ, et s'affirme sans démonstration par l'impossibilité du doute. Nous savons que

1. Descartes, troisième *Règle pour la Direction de l'esprit*. — *Méd.*, 6.

2. « Il n'y a rien en nous que nous devions attribuer à notre âme, sinon nos pensées. » *Traité des Passions*, 17.

3. Descartes, *Méd.* 3; *Principes*, 18, 14, 20, 21.

4. *Id*, *Méd.*, 6.

Dieu existe, par cela seul que nous avons l'idée de Dieu ; et nous croyons, sur la foi de Dieu, qui ne peut nous tromper, à l'existence de la matière comme substance étendue.

Ces principes de la philosophie de Descartes deviennent ceux de Malebranche ; pour lui, comme pour Descartes, l'évidence est le critérium de la certitude ; comme Descartes, et plus que lui peut-être, en sa qualité de prêtre, il veut mettre à part, comme dans une arche sainte, les vérités de la foi, et proteste de sa soumission à l'autorité, comme chrétien, tout en ne voulant relever que de la raison, comme philosophe ; comme Descartes, il part de l'observation de la nature humaine, et passe des réalités objectives aux réalités formelles, ou des idées de l'homme aux objets de ces idées ; il regarde l'âme comme une substance pensante, le corps comme une substance étendue, l'idée de l'infini comme la preuve de l'existence de l'infini, et la véracité de Dieu comme le stable fondement sur lequel doit reposer notre croyance à l'existence des corps. Ces trois principes, que l'âme est une substance pensante, et le corps une substance étendue, et que la seule idée de Dieu en nous prouve invinciblement l'existence de Dieu, servent de point de départ à toute la philosophie de Malebranche.

Cette double définition de l'âme et de la matière par la pensée et l'étendue serait excellente si on n'y cherchait que l'élément différentiel ; car il est aussi impossible à l'âme d'être étendue, qu'il l'est à la matière de concevoir une pensée. Mais Descartes, qui voyait dans sa pensée la preuve de son existence, concluait sur-le-champ que l'essence propre de son être était la pensée ; et ce caractère était pour lui générique et non spécifique, essentiel et non différentiel. Cependant, Descartes ne disait pas seulement : Je pense, donc je suis ; mais il disait : Je doute, je pense, je suis. Ce passage du doute à la résolution du doute par l'évidence de l'existence propre lui eût dû présenter un phéno-

mène tout aussi évident que la pensée elle-même : car son doute impliquait la volonté de douter, et un effort permanent pour résister à ses anciennes croyances et à la tendance naturelle de son esprit; et son adhésion ne provenait que de ce qu'il avait rencontré la limite de sa puissance à cet égard [1]. Dans cette opposition du doute et de la croyance, il avait donc déjà l'opposition de la force de la volonté à une autre force ; à cette force d'une lumière que l'homme ne peut pas feindre de ne pas voir ; et, par conséquent, l'essence de l'âme aurait dû lui paraître caractérisée par la notion de force aussi bien que par la notion d'intelligence. Mais il ne fut frappé que d'un seul point de vue, et c'est pourquoi il eut tant de peine à reconnaître lui-même, et surtout à faire reconnaître des autres le véritable caractère de sa proposition fondamentale : Je pense, donc je suis. Du reste, si sa psychologie fut incomplète à cause de cette omission, ce qu'il connaissait de la nature intime de l'âme lui suffit pour établir le spiritualisme avec la clarté et l'évidence la plus incontestable. Il y parvint même avec d'autant plus de facilité, qu'il était en possession d'un élément de différence qui n'est pas en même temps un élément de relation ; tandis que la puissance propre de l'âme, qui est aussi un élément différentiel, puisque la matière ne saurait être cause si ce n'est à titre d'intermédiaire, est en même temps la cause, et par conséquent la preuve, des rapports directs qui subsistent entre l'âme et le corps. Descartes ne connut jamais la volonté sous sa véritable forme, et il la confondit constamment avec le désir [2]. « On peut dire avec quelque assurance, dit Malebranche dans sa préface de la *Recherche de la Vérité*, qu'on n'a point

1. Descartes, *Principes*, 7.

2. *Principes*, prrmière partie, 39. *Passions*, 31, 43. Ce n'est pas que Descartes n'ait reconnu formellement la liberté, cf. *Principes*, 37; mais il faut voir dans quelles conditions, et quel est le rôle qu'il lui assigne.

assez clairement connu la différence de l'esprit et du corps que depuis quelques années. » Fort bien ; mais les cartésiens connurent si bien cette différence, que le rapport leur échappa tout à fait, et qu'ils furent réduits à inventer chacun une théorie différente pour combler un même défaut, qui leur est commun à tous, à savoir l'absence d'un lien naturel et direct entre les mouvements parallèles de l'âme et du corps.

Si notre personne est une force pensante, n'est-il pas évident qu'on la diminue et qu'on l'efface quand on ne lui laisse que la pensée et qu'on ne la considère pas comme une force? L'homme n'est plus un acteur dans le monde : il n'est guère qu'un spectateur ; et sa dignité se trouve ainsi diminuée et amoindrie dans un système rationaliste et psychologique par l'omission d'un fait important, comme elle l'est chez les mystiques par un sentiment d'humilité profonde et par la contemplation des perfections divines qui ne permettent plus d'attribuer à l'homme aucune vertu. A la fois cartésien et mystique, Malebranche a fait une philosophie où la puissance de l'homme ne se retrouve plus, où sa pensée elle-même perd son existence propre et ne vit que par son intime union avec la pensée divine. La substance pensante de l'homme entre Dieu, qui est son tout, et le corps sur lequel elle ne peut rien, n'est qu'un embarras dans le système de Malebranche ; elle n'a guère de propre que sa substantialité, et, suivant Malebranche, la substance est un mot sous lequel nous n'avons aucune idée claire. Spinosa ne fait qu'un pas de plus.

Une des plus grandes difficultés de la science, c'est de rendre compte de la communication entre les substances. La notion de force servait à Leibnitz pour expliquer l'identité d'un être sous la pluralité des modifications successives qu'il développe en lui-même ; Maine de Biran l'emploie

pour expliquer une relation, non d'identité, mais d'influence entre une force et l'objet passif qu'elle a pour terme de son action ; mais la théorie même de Maine de Biran est une constatation, et non une explication du fait. Elle rend incontestable, par une observation expérimentale, le fait d'une communication entre les substances, et ôte la place à l'harmonie préétablie et aux causes occasionnelles ; mais le comment de cette communication demeure inconnu, et les objections tirées de la différence des substances et de leurs attributs subsistent. Pour Malebranche, cet abîme sans fond n'est pas effrayant ; car, au lieu de songer à le combler, il ne pense qu'à l'agrandir. Loin de chercher une explication de la communication entre les substances, il déclare l'explication et le fait impossibles ; il démontre cette impossibilité; il raille les philosophes qui regardent une affection physique comme le germe d'une modification intellectuelle ; qui découvrent une analogie quelconque entre la pointe d'une épingle et la douleur de la blessure ; qui admettent qu'un mouvement physique, en se développant suivant de certaines lois, devient tout à coup une pensée ; et croient à la continuation et à la durée d'un même phénomène qui, dans le premier moment, s'appelle un carré, un cercle, une couleur, et, dans le dernier, une croyance, un jugement, un souvenir. Et, qu'on y prenne garde, de cette séparation profonde établie entre les deux substances, de cette impossibilité d'influence et d'action réciproque, il ne s'ensuit pas seulement que les mouvements du corps propre ne sont pas le résultat des affections de l'âme ; il s'ensuit que les conceptions et les perceptions de l'âme ne sont pas le résultat d'impressions faites sur les organes par les objets extérieurs. Par là notre âme, livrée à elle-même, se trouve rejetée dans une solitude profonde, privée à la fois d'action et de réaction, ne pouvant ni mouvoir les corps ni recevoir d'eux, par la voie directe, l'avertissement de leur

présence. En exagérant la portée de la proposition fondamentale de Descartes, en s'appuyant sur ses définitions, en continuant de séparer de plus en plus le monde corporel et le monde spirituel, en transformant une difficulté en impossibilité, Malebranche isole la nature humaine, anéantit sa puissance; et, bientôt réduit à nier les faits et l'évidence même, ou à rejeter ses propres déductions, il sort de ce dilemme embarrassant par sa double hypothèse de la vision en Dieu et des causes occasionnelles dont sa théorie de la grâce est le complément et l'auxiliaire. Ainsi la méthode de Malebranche accomplit tout son système en deux pas : d'abord elle creuse un abîme infranchissable par les facultés de l'homme, entre l'homme et toute substance étrangère; ensuite, elle explique la connaissance de Dieu et de tout le reste par notre union avec Dieu; l'action sur le monde, et en général toute action humaine, par l'intervention divine, c'est-à-dire par la théorie des causes occasionnelles et de la grâce [1].

Il n'est pas difficile à Malebranche de montrer que nous ne pouvons connaître Dieu sans Dieu, et d'établir, comme Descartes et tant d'autres philosophes illustres, que l'idée de l'infini que je trouve en moi ne peut me venir ni de moi ni d'aucune nature finie, et que, par conséquent, elle me vient d'un infini actuellement existant, et qui daigne se communiquer actuellement à moi. Il ne lui est pas difficile de montrer que les lois éternelles de la raison, qui gouvernent le monde depuis sa naissance, et qui subsisteraient encore pour les mondes à venir si celui que nous habitons était détruit; que ces lois, dis-je, ne sont pas d'origine humaine, ne dépendent pas de nos facultés, et sont l'intelligence même

1. « La distinction de l'âme et du corps est le fondement de toutes les connaissances qui ont rapport à l'homme. » Premier *Entretien*, 3. Cf. *Recherche de la Vérité*, liv. 4, ch. 2.

ou le Verbe de Dieu, rendu visible et participable à l'intelligence humaine, et nous éclairant de sa lumière dans le plus secret de notre conscience. Que les lois éternelles et immuables du monde, que nous ne découvrons qu'en tâtonnant et à grand'peine, à force d'investigations et de laborieuses recherches sur la nature sensible, ne dépendent pas des phénomènes qui nous aident à les découvrir, mais au contraire ces phénomènes de ces lois; que l'ordre de découverte soit l'inverse de l'ordre de génération ; qu'il y ait plus de réalité dans la loi stable que dans l'apparence éphémère ; que ces lois, établies de Dieu, subsistent en Dieu, seul auteur de toute stabilité et de toute sagesse; qu'il les envisage éternellement dans son propre Verbe et nous enlève, en se communiquant à nous par la raison, dans ce monde des beautés intelligibles qui effacent toutes les misérables splendeurs de la beauté créée, c'est une doctrine que Malebranche pouvait établir sans peine à la suite de Platon; puisque ces substances intelligibles sont la viande solide dont les platoniciens se nourrissent, et qu'au prix de ces éternelles beautés, tous les plaisirs et tous les intérêts du monde ne leur sont qu'une nourriture creuse et fade, un objet de mépris et de dégoût. Mais, tout en appelant les esprits à quitter l'ombre pour la réalité, et le sensible pour l'intelligible, Platon leur accorde une sorte de vue de la chose sensible, une intelligence bâtarde qui nous initie aux objets des sens, et nous sert de degré et comme d'échelon pour nous rapprocher de Dieu ; Malebranche, au contraire, ne nous reconnaît d'autre intelligence que la faculté de percevoir les Idées. Le monde de Platon n'est pas digne qu'on le veuille considérer ; celui de Malebranche est absolument invisible [1]. Platon confesse qu'on entrevoit les images sensibles des idées, mais il défend qu'on les regarde ; suivant

1. Premier *Entr.*, 6.

Malebranche, quand même on regarde le monde sensible, ce sont les idées que l'on voit. Enfin Platon nous exhorte à recouvrer nos ailes par la dialectique et par l'amour, pour nous envoler loin de ce monde, dans les espaces intelligibles où les dieux accomplissent leurs révolutions ; Malebranche nous met du premier coup en possession des archétypes. On peut se rendre plus attentif et faire des progrès dans la connaissance des idées, mais on ne peut connaître qu'elles ; et si l'on sait qu'il en existe des copies, c'est que Dieu nous révèle leur existence par l'autorité des livres sacrés et par l'entremise de nos sens [1], « qui, par eux-mêmes et directement, ne nous apprennent rien de leurs objets [2]. » Le néant n'a point de propriétés. Dans la supposition que le monde fût anéanti, si Dieu présentait à notre esprit les mêmes idées que nous voyons actuellement, ne les verrions-nous pas même en l'absence des objets ? La présence des objets est l'occasion et non la cause de la vision que nous en avons. Pour approfondir et accomplir cette vision, il faut éloigner l'objet dont la présence nous offusque en attirant notre attention sur des sentiments et des sensations insignifiantes, et en nous occupant du néant et de la bagatelle, au lieu de nous permettre de parcourir les propriétés fondamentales de son être. Nos idées ne nous viennent ni de la matière inefficace et par elle-même absolument invisible, ni de notre propre force, puisque, si nous leur donnions l'être, elles seraient à notre merci et nous pourrions les anéantir [3].

1. Premier *Entr.*, 5.

2. « Il arrive en conséquence des lois de l'âme et du corps que nous sommes avertis de la présence des objets. Car encore que les corps soient invisibles par eux-mêmes, le sentiment de couleur que nous avons en nous, et même malgré nous à leur occasion, nous persuade que nous les voyons eux-mêmes, à cause que l'opération de Dieu en nous n'a rien de sensible. » *Entr.*, 12, 2.

3. Arnauld, entre autres accusations, insista fortement sur ce que dans la doctrine de la vision en Dieu, voyant tout en Dieu, nous y voyons aussi l'étendue : or, on ne peut voir en Dieu ce qui n'y est pas ; et d'ailleurs les idées de Dieu sont

Si la substance étendue n'a aucune puissance pour agir sur l'âme, ou pour exciter en elle des impressions et des idées, réciproquement l'âme n'a point d'efficace pour agir sur le corps ; et cela tient à la même cause, c'est-à-dire à la différence essentielle des deux substances. Malebranche, d'ailleurs, n'a aucune peine à montrer que la puissance humaine, si l'homme avait une puissance, serait parfaitement inutile, et que Dieu pourrait s'en passer. Que ne poussait-il plus loin sa démonstration, en prouvant que Dieu peut se passer de l'homme, et que, pour cette belle raison, l'homme lui-même n'existe pas ? Le monde, dit-il, est nécessaire ou ne l'est point ; et, s'il ne l'est point, il dépend de Dieu. Il en dépend, non pas une première fois et à son commencement, car il en aurait dépendu et serait indépendant à l'heure qu'il est, ce qui ne se peut ; il en dépend dans son être et dans sa durée : Dieu est la cause qui le produit et, tout ensemble, la cause qui le conserve. Conserver, qu'est-ce ? sinon vouloir l'existence d'un être qui existait déjà. Et qu'est-ce que créer, sinon vouloir l'existence d'un être qui n'existait point auparavant ? C'est donc par le même acte de la puissance divine que le monde est et qu'il dure : il est, il dure, par la volonté de Dieu, dont l'efficace est toute-puissante. Or, le monde sera-t-il tel que Dieu le veut ou autrement ? Évidemment tel que Dieu le veut, et parce qu'il le veut ainsi. Les modifications diverses du monde, et tous les mouvements qui s'y passent, existent donc en vertu de la volonté de Dieu, à moins qu'on ne dise, ou que quelque chose est indépendant de Dieu, ou que sa volonté n'est point efficace. La volonté humaine, qui s'ajoute à la volonté de Dieu, ne peut donc coopérer

plus réelles en lui comme archétypes, que leurs images ne le sont au dehors chacun selon son idée ou son espèce. Voyez à ce sujet *Lettre* 2 *à M. Arn*, n° 11. *Entr.*, 1 et 8. « L'étendue intelligible que nous voyons dans la substance divine qui la renferme, n'est que cette même substance en tant que représentative des êtres matériels et participable par eux. » *Entr.* 1, 6.

à la production de l'effet. Nous voulons, et Dieu produit. Notre volonté précède l'effet ; la volonté de Dieu le cause. Il n'y a qu'une cause et qu'une efficace[1]. L'homme voit tout en Dieu ; il fait tout par le secours de Dieu : de lui-même, il ne peut ni connaître le monde, ni agir sur lui. Et, s'il y a une correspondance si parfaite entre nos volontés et les mouvements de la matière, entre les mouvements de la matière et nos conceptions, c'est que Dieu est exact à mouvoir mon bras quand je désire qu'il soit mû, et à montrer le soleil plus petit à mesure qu'il disparaît à l'horizon.

Leibnitz, qui, aussi bien que Malebranche, niait l'action directe d'une substance sur une autre, expliquait comme lui la relation que nous voyons exister entre les volontés de notre esprit et les mouvements de la matière, par l'intervention de Dieu ; mais cette intervention avait lieu d'une manière différente, et c'est là tout ce qui distingue l'harmonie préétablie et les causes occasionnelles. Leibnitz, pour parler à l'imagination, comparait le monde des esprits et celui des corps à deux pendules excellentes, montées et réglées à la même heure, et qui s'accordent toujours entre elles sans que l'une agisse sur l'autre. Que l'ouvrier ne fasse un mécanisme que pour une seule pendule, et qu'il soit attentif à conduire lui-même l'aiguille de l'autre, dans un parfait accord avec celle de la première, voilà Malebranche au lieu de Leibniz ; les causes occasionnelles au lieu de l'harmonie préétablie. L'hypothèse de Leibnitz semble l'emporter, en ce qu'elle n'impose pas à Dieu un travail continuel et une sorte d'obéissance à ses créatures ; comme il semble aussi que celle de Malebranche conduit moins directement au déterminisme que l'on reprochait à Leibnitz. Mais ces différences sont plus apparentes que réelles. Au

1. Cinquième *Méd.*, 6.

fond, le Dieu de Malebranche ne tombe pas plus que celui de Leibnitz, dans le temps et dans le contingent; sa volonté est immuable, éternelle, et ce n'est pas par quelque volonté particulière qu'il exécute les désirs de ses créatures, mais par des volontés générales, dont l'efficace est telle que chaque mouvement s'accomplit aussitôt que les créatures ont formé le désir, auquel Dieu s'est imposé la loi de satisfaire dès avant le commencement du monde. Et, quant au déterminisme, si Malebranche y échappe, ce n'est pas du moins au profit de la liberté. Que sera la liberté de l'homme dans un système où l'homme n'est, en quelque sorte, souffert que par la nécessité de lui assigner une place? Substance pensante, il n'a que des modifications passives, des sentiments, des conceptions, des désirs; encore ces désirs n'ont-ils point d'efficace. Dieu met en nous l'amour de notre bien, et nous sommes contraints de l'aimer. Cet amour nécessaire est le principe de tous nos désirs; nous ne pouvons rien aimer que nous ne le considérions actuellement comme notre bien. Quand nous tournons nos pensées et nos désirs vers le mal, c'est à cause de la corruption de notre nature, qui nous fait voir notre bien où il n'est pas, et prendre pour le bien lui-même quelque volupté charnelle qui n'en est qu'une vile et basse imitation : ainsi, c'est encore par amour du bien que nous nous précipitons dans le mal. La volonté de l'homme est, dit Malebranche, cette faculté qui nous rend capables d'aimer généralement tous les biens [1]. Cette volonté sans efficace, qui n'est qu'un amour et un désir, appliquée nécessairement à sa fin, s'excite-t-elle en nous avec quelque liberté? Et dépend-il de nous, sinon de la diriger, au moins de la faire naître? Non, la puissance de l'homme ne va pas même jusque là : son propre mouvement n'a pas son origine en lui-

1. Douzième *Méd.*, 4.

même, mais en Dieu qui le lui communique par sa grâce ; et si, l'objet atteint, il nous reste encore de l'activité, que nous dépensons en pure perte jusqu'à ce qu'elle s'épuise, c'est qu'alors la grâce n'avait pas été justement mesurée à nos besoins. « Si tu peux ne point t'arrêter, c'est que tu as du mouvement pour aller au delà[1]. » Au dehors impuissance absolue d'effectuer ses désirs ; au dedans, impuissance d'aimer aucun bien en particulier, que par l'amour naturel et invincible que Dieu nous donne pour le bien en général[2] ; impuissance de diriger sa pensée vers un bien quelconque, si ce n'est avec le secours de la grâce ; impuissance même de mériter la grâce[3], car la grâce est prévenante, et l'homme, par lui-même, ne peut rien mériter de Dieu ; voilà les entraves de la liberté. Nous pouvons prendre le mal pour le bien ; c'est là toute notre puissance, et notre prétendue liberté n'est guère que l'incontestable pouvoir qui nous a été donné de nous tromper sur le bien et le mal. Il est vrai que Malebranche, qui nous refuse le pouvoir de former un désir, semble nous accorder celui de l'arrêter ; mais il ne songe pas que ces deux actions ne diffèrent que par leur fin ; que tous les actes volontaires ont la même nature, et qu'on ne peut arrêter une action qu'en produisant une action. Il dit à Dieu, dans la cinquième méditation : « Exaucez ma prière, *après que vous l'aurez formée en moi.* » Voilà en effet ce qui reste à la volonté de l'homme, entre la grâce de Dieu qui fait naître les désirs, et son efficace qui les accomplit.

Si c'est Dieu qui fait tout par des volontés immuables, comment expliquer le mal, le péché, la création, les grâces particulières, les miracles ? Comment mettre d'accord cette volonté immuable du Dieu de la métaphysique avec l'in-

1. Cinquième *Méd.*, 19. — 2. Quinzième *Méd.*, 10. — 3. Douzième *Méd.*, 19.

tervention fréquente du Dieu des chrétiens dans le gouvernement du monde ? Malebranche, qui voulait porter partout le flambeau de la philosophie, et ne se bornait point aux principes généraux et aux vérités premières, entreprend de rendre raison de toutes les vérités révélées, sans s'écarter de l'orthodoxie. Après avoir établi, par des considérations très-belles et très-philosophiques, le grand principe que Dieu fait tout par des volontés immuables et par les moyens les plus simples, au lieu de nier le mal, comme Leibnitz, il le reconnaît expressément ; mais il demande, non pas si le monde est le meilleur possible ; mais s'il a été fait par les voies les plus simples et les plus générales. Il demande s'il vaudrait mieux que quelque mal disparût du monde, à la condition que Dieu eût recours à des moyens plus compliqués, et, par conséquent, moins dignes de sa nature. Dieu, dit-il, se glorifie de ses perfections, et il ne peut pas ne pas les exprimer dans ses ouvrages. Le monde exprime d'autant plus les perfections de Dieu, que tout s'y accomplit par des voies plus simples, et qu'un même principe y a des conséquences plus nombreuses. Dieu ne veut pas le mal ; il veut le bien par la voie la plus simple possible. Il ne veut pas la mort du juste ; mais il veut, en général, que telle loi qui cause sa mort s'accomplisse toujours, parce qu'elle importe à la sagesse et à la régularité de son gouvernement. Il s'est imposé à lui-même, dès le commencement, des lois qu'il ne peut changer, parce qu'il ne peut se repentir. La stabilité du monde dépend de la permanence de ses volontés, et ses volontés ne changeront point, parce qu'il aime son Verbe d'un amour nécessaire, et, dans la substance de son Verbe, les intelligibles et les archétypes du monde qui y sont renfermés.

Pourquoi Dieu a-t-il fait le monde ? Éternel écueil de tous les systèmes ! Dieu se suffit à lui-même ; il est parfait ; il ne peut dépendre de ses créatures, ni pour son bonheur,

ni pour sa gloire. Les manichéens, qui font du monde un principe, et l'opposent éternellement à Dieu ; les sociniens, qui nient la création, et, tout en maintenant la dépendance du monde, lui accordent l'éternité ; les éléates, qui n'admettent que Dieu tout seul, par l'impossibilité d'expliquer la nécessité ou l'utilité du monde ; les panthéistes et les athées, qui suppriment Dieu ou divinisent le monde, parce qu'ils ne peuvent expliquer le rapport de deux principes et le parfait produisant l'imparfait, sans nécessité, sans utilité ; toutes ces doctrines résolvent ce problème à leur manière, en essayant de le nier ou de le dissimuler, mais il n'en subsiste pas moins, et il subsistera toujours à la confusion de la philosophie, tant que les hommes voudront connaître le pourquoi des causes premières. Les uns , attachés à la terre par la bassesse de leurs penchants et la faiblesse de leur vue, aiment mieux ne pas en sortir ; d'autres, du premier coup, élevés à la conception de Dieu, ne savent pas redescendre, et sacrifient la conséquence au principe. L'école d'Alexandrie , à moitié platonicienne, et qui, commençant par la dialectique, peut bien mépriser le monde, mais ne saurait le nier, croit proclamer une imperfection de Dieu en disant que, si l'imparfait n'était pas sorti du parfait, la perfection même aurait été plus parfaite ; mais elle ne proclame que sa propre faiblesse, la faiblesse et l'incurable orgueil de l'esprit humain. Malebranche, à qui le dogme chrétien devait apprendre à ne pas tenter Dieu et à respecter les mystères, tantôt humilie son orgueil, et tantôt, poussé par le besoin de tout expliquer et de tout comprendre, entrevoit la même pensée qui frappa les néoplatoniciens ; et le philosophe chrétien du XVIIe siècle est-il bien loin de l'école d'Alexandrie quand il confesse, dans une de ses méditations [1], que « Dieu a bien voulu prendre la condition basse

1. Dix-neuvième *Méd.*, 5.

et humiliante de créateur ? » Il ajoute, à la vérité, que « Dieu a aimé le monde à cause du sacrifice de son fils, qui devait s'y accomplir, » mais ce n'est pas là répondre ; à moins qu'on ne prouve la nécessité de ce sacrifice indépendamment du péché.

Que Dieu s'abaisse en devenant créateur, c'est une tache dans sa perfection infiniment infinie : n'en est-ce pas une pour l'immutabilité de ses volontés, qu'il ait créé le monde dans le temps ? Malebranche, sur ce point, se sépare de l'école d'Alexandrie ; il démontre que la matière même est créée, et que, si elle ne l'était pas, Dieu ne saurait la connaître [1] ; qu'elle a été créée dans le temps ; que le monde a commencé et qu'il doit finir. Mais, pourquoi Dieu a-t-il changé d'avis ? ou, sinon, pourquoi sa volonté n'est-elle pas éternellement efficace ? Se peut-il que le monde ne soit pas éternel, et que sa durée ne marque pas un commencement et une fin dans l'éternité du Dieu dont la main soutient le monde ? L'incarnation et le sacrifice du fils de Dieu, qui s'accomplissent dans le temps, ne font que doubler la difficulté pour Malebranche ; et d'ailleurs, sont-ce là des doctrines où la raison puisse aborder ? n'est-ce pas les compromettre que de les expliquer ? La raison universelle a-t-elle des réponses pour des questions si téméraires ? et, dès qu'on introduit dans une philosophie cartésienne de tels problèmes, que devient la maxime de ne rien admettre en sa créance qu'on ne le conçoive clairement et distinctement comme vrai ?

Le péché originel sert à Malebranche pour expliquer le péché. Mais de quoi se servira-t-il pour expliquer le péché originel ? Avant le péché [2], il y avait dans l'homme des dispositions à la grâce autres que celles que Dieu y met ; il n'y en a plus aujourd'hui. Quelle est cette sagesse de Dieu,

1. Neuvième *Méd.*, 3. — 2. Dix-huitième *Méd.*, 6.

qui nous punit de la faute de nos pères? Est-ce répondre, que d'admettre la présence dans chaque homme de toute sa descendance, contenue dans la semence génitale? Quelle est cette immutabilité de Dieu, qui crée l'homme dans un état, et sait bien que sa créature va dégénérer immédiatement?

Déjà, dans la philosophie de Platon, pour expliquer à la fois la faiblesse de l'homme et la splendeur de ses destinées, on a recours au dogme de la chute. Pour Platon, l'homme est un dieu déchu, attaché d'abord à la brillante suite d'un de ces dieux célestes dont nous voyons les corps lumineux, et tombé sur la terre pour avoir perdu ses ailes. L'homme de Malebranche n'est qu'un homme, mais orné, au sortir des mains de Dieu, d'une grâce et d'une beauté parfaite, maintenant avili et dégradé par la faute du premier père. Le dieu de Platon est endormi dans le sein de l'homme, jusqu'à ce que la réminiscence et l'amour fassent croître ses ailes. Pour Malebranche, la réminiscence c'est l'Évangile; l'amour, c'est la grâce. L'ascension de l'âme vers le ciel est pour Platon le triomphe de la dialectique, et pour Malebranche, la glorieuse marque des ineffables bontés du créateur. L'homme de Platon est un orphelin, mais celui de Malebranche a un père.

Enfin, s'il reste dans le gouvernement du monde quelque chose qui sorte des lois générales que Dieu s'est imposé de suivre, et qui montre l'existence de volontés particulières; c'est que Jésus-Christ, qui dirige les hommes selon les desseins de son père, est à la fois homme et Dieu. La conduite de Jésus-Christ dans la construction de son ouvrage, qui est l'Église, doit porter le caractère d'une cause occasionnelle et d'un esprit fini. Ainsi tout s'explique, tout s'ordonne; l'uniformité des lois dans l'ordre de la nature, les volontés particulières dans l'ordre de la grâce; le mal, le péché, les miracles; l'injustice apparente de la

Providence dans la distribution des biens et des maux ; et Malebranche croit fermement qu'il a réconcilié la raison et la révélation, la philosophie et la foi.

Au milieu de ces doctrines diverses, souvent vraies, toujours sublimes, quelquefois étranges et subtiles, et que Malebranche a plus de raison qu'il ne croit d'appeler ses *Visions métaphysiques*, circule une morale pure et toute divine ; la morale chrétienne, dévouée, résignée, acceptant le devoir comme un honneur, et la souffrance comme une grâce particulière. Platon est le premier qui ait mesuré la grandeur de l'homme au nombre et à la rigueur de ses devoirs ; mais c'est la morale chrétienne qui est venue nous apprendre à adorer la main qui nous châtie, à recevoir les maux que Dieu nous envoie comme des preuves de sa bonté paternelle, et à les faire tourner à notre gloire et à notre sanctification. Le précepte de la contemplation, imposée aux âmes privilégiées, les habitudes de la vie intérieure, les règles monastiques, l'examen de conscience, l'usage de la confession, l'institution des directeurs, ou pour employer le terme consacré, des pasteurs des âmes, fournissent aux docteurs de la morale chrétienne des lumières que la philosophie profane n'aurait pu obtenir par l'observation individuelle. Psychologie d'autant plus profonde, qu'elle repousse également les doctrines qui dégradent l'homme, et celles qui aspirent à une perfection surhumaine et ne s'aperçoivent pas que dans cette guerre généreuse contre l'intérêt, elles ne font que sacrifier tout autre intérêt à celui de l'orgueil ; morale véritablement divine qui mesure son enseignement à la force et au caractère de chaque intelligence ; qui dit à l'une : aimez-le bien avec simplicité, et servez Dieu avec des intentions droites ; et qui découvre à l'autre tous les mobiles les plus secrets de nos actions, ce troisième homme que l'attention la plus persévérante

nous fait à peine reconnaître au fond de nous-mêmes, les sophismes des passions, et les vices qui se prennent de bonne foi pour des vertus; règle sûre, universelle, constante, qui ne laisse rien à décider aux passions, qui enseigne l'autorité souveraine, absolue, du devoir et de l'amour de Dieu, sans condamner l'amour du bonheur que Dieu même nous inspire, et qu'on ne peut dépouiller sans arracher sa vie de ses entrailles et la jeter loin de soi. Malebranche parle à la fois au cœur et à la raison, quand il exhorte le pauvre à se reconnaître indigne de l'honneur de la pauvreté. La noblesse de ses pensées éclate jusque dans sa théorie des causes occasionnelles, quand après avoir montré que la volonté de Dieu est seule efficace, et que c'est sa puissance qui accomplit toute chose, il s'écrie: « Ah! Dieu seul est le lien de notre société! qu'il en soit la fin, puisqu'il en est le principe. N'abusons point de sa puissance. Malheur à ceux qui la font servir à des passions criminelles. Rien n'est plus sacré que la puissance, rien n'est plus divin. C'est une espèce de sacrilége que d'en faire des usages profanes. C'est faire servir à l'iniquité le juste vengeur des crimes[1]... » La loi du devoir est le fondement de toute cette morale; loi sainte, que les chrétiens appellent l'amour de Dieu, parce que leur Dieu étant le bien lui-même, obéir au devoir, aimer le devoir, c'est obéir à Dieu et l'aimer par-dessus toutes les créatures. L'esprit du christianisme, qui fait partout de l'amour, le principe, ou du moins l'auxiliaire de l'obéissance, respire dans la philosophie morale de Malebranche. « Il ne faut jamais, dit-il, aimer un bien absolument, si l'on peut sans remords ne le point aimer. » C'est sous cette forme qu'un cartésien devait dire qu'il ne faut aimer que Dieu; et un chrétien, qu'on ne doit obéir qu'au devoir.

1. Septième *Entr.*, 14.

Une morale pure est une des plus certaines conditions de succès pour une doctrine philosophique. Malebranche dut à la noblesse de ses sentiments, à l'élévation de sa philosophie morale, une partie de l'éclat dont il se vit entouré. Jamais succès ne fut plus grand. La profondeur et la nouveauté des idées, la grâce et les charmes du style, un amour sincère de la vérité, une imagination féconde et originale, à chaque pas des maximes neuves ou hardies, des observations prises sur le fait, des principes féconds en applications ; toutes les grandes questions agitées et résolues, la foi transportée tout entière dans la philosophie, des beautés si diverses et si parfaites, expliquent et justifient de reste l'admiration dont Malebranche fut constamment l'objet pendant sa vie. La *Recherche de la Vérité*, publiée en 1674, eut successivement six éditions, fut traduite en latin par l'abbé Lenfant ; on en publia deux traductions anglaises et une en grec vulgaire. « On y remarqua, dit Diderot, du style, de l'imagination et plusieurs autres qualités que le propriétaire ingrat s'occupait lui-même à décrier. » Rien n'égale en effet l'abondance des vues, la finesse et la nouveauté des observations dans toute la partie de cet ouvrage qui traite des causes de nos erreurs, et de la puissance de l'imagination. La théorie de la vision en Dieu s'empara immédiatement des esprits et provoqua de toutes parts la plus vive polémique. On pressa l'auteur sur les principes qu'il émettait touchant la grâce efficace ; et il sentit pour lui-même et pour les autres le besoin de montrer l'accord de sa philosophie avec les doctrines de l'Église. C'est l'objet principal des *Conversations chrétiennes*, entreprises à la prière du duc de Chevreuse, et qui furent publiées en 1677. Les *Méditations* qui parurent cinq ans après, tirées à quatre mille exemplaires, furent enlevées en un instant. Le *Traité de morale* est de l'année suivante, et les *Entretiens métaphysiques*, de 1687. C'était son

chef-d'œuvre, au jugement de Daguesseau ; mais Malebranche préférait les *Méditations*. Ce sont en effet les deux ouvrages où il a pris son vol le plus haut. On ne saurait rien concevoir de plus clair, de plus varié, de plus animé que la forme des *Entretiens*. C'est un admirable résumé de toute la philosophie de Malebranche ; on y rencontre des traits d'imagination dont la grâce ne serait pas démentie par Platon lui-même, et quelquefois des mouvements d'éloquence où l'inspiration est si abondante et si évidente, qu'elle se communique aussitôt par une sorte de contagion naturelle. Fontenelle, dans l'Éloge de Malebranche, dit, en parlant des *Méditations*, où Malebranche comme on sait introduit le Verbe lui-même, dictant en personne les réponses de la raison immuable, que l'auteur a répandu dans cet écrit une majesté et une tristesse solennelles, qui tiennent l'âme élevée au-dessus des sens et ne lui permettent pas d'oublier la présence de Dieu. Parmi les ouvrages moins importants, on doit citer, outre un grand nombre de lettres et d'écrits polémiques, le *Traité de l'amour de Dieu*, et l'*Entretien d'un philosophe chinois avec un philosophe chrétien*, que Malebranche composa à la prière de M. de Lionne, évêque de Rosalie, et vicaire apostolique en Chine.

C'est une tendance qui est fort loin d'être propre aux seuls éclectiques de tenter des rapprochements entre les systèmes, pour en découvrir la filiation, et parcourir ainsi plus aisément et plus sûrement par le secours de l'histoire toutes les conséquences possibles d'un principe. Peut-être l'histoire de la philosophie et la philosophie elle-même ne sont-elles possibles qu'à cette condition, et l'on peut affirmer du moins que, dans de justes limites, la méthode éclectique est si raisonnable et si naturelle, qu'elle a toujours été pratiquée par les meilleurs esprits dans tous les

temps [1]. La marque presque infaillible d'un génie étroit est de viser à l'originalité ; le philosophe aspire à la vérité seule, et ce n'est pas sans effroi qu'il lui arrive de la trouver en un lieu où personne ne l'avait encore découverte. En ce sens mais en ce sens seulement, les philosophes ont horreur des nouveautés, et ce n'est que vaincus par une évidence irrésistible qu'ils consentent enfin à se reconnaître pour inventeurs. Malebranche, qui pourtant en réalité avait un système original, mettait toute sa doctrine sous la protection de deux grands noms ; car il s'en référait ordinairement à Descartes pour la philosophie, et à saint Augustin pour la théologie. Certes, sa théorie de la vision en Dieu lui était bien chère, et pourtant avec quel soin s'efforce-t-il, dans la préface de la *Recherche de la Vérité*, de l'identifier avec le rationalisme de saint Augustin ! Que saint Augustin, parlant à Dieu dans ses *Confessions*, s'écrie : « ô Vérité, tu es présente partout, et tu réponds à toutes nos demandes ; toutes tes réponses sont claires ; mais tous les hommes ne les comprennent pas également ; » que dans un autre ouvrage il parle de l'union intime de l'esprit avec l'éternelle Vérité, image et ressemblance du Père ; qu'il nous montre l'âme humaine tenant de la substance de Dieu sa vie, sa lumière et son bonheur, Malebranche n'hésite pas à voir la confirmation de son système, dans des expressions qu'aucun rationaliste n'oserait désavouer, puisqu'elles ne signifient rien autre chose, sinon que la raison qui nous conduit ne fait pas partie de notre être et n'en dépend pas, mais nous de notre propre raison, et que c'est Dieu même qui apprend à chacun de nous ces principes communs et universels, sans lesquels la communication entre les intelligences et même tout exercice de la pensée seraient im-

1. Philosophiam autem, non dico stoïcam aut epicuream et aristotelicam ; sed quæcumque ab his sectis rectè dicta sunt, hoc totum selectum dico philosophiam. *Clem. Alexandr. Strom.* lib. 1, cap. 4.

possibles. Pour constater véritablement cette prétendue filiation, Malebranche n'aurait pas dû se borner à des passages qui établissent seulement le caractère divin de la raison, ou la théorie platonicienne que l'intelligence en soi contient seule les idées et les archétypes des êtres, et que c'est en elle seule que nous les pouvons contempler; il fallait apporter des passages sur la connaissance des choses sensibles et contingentes, sur l'impossibilité où est le corps d'agir sur l'esprit, et l'esprit de connaître directement le corps. A ce prix seulement il eût désarmé les théologiens. Mais saint Augustin ne parle jamais que des vérités générales, des idées; et pour les vérités particulières ou spéciales, c'est au Verbe de Dieu révélé dans les évangiles qu'il se réfère, et non pas au Verbe se communiquant intimement à nous en vertu de l'ordre établi depuis la création de l'homme, dans le for intérieur de notre conscience. Malebranche n'est véritablement disciple de saint Augustin que dans ses théories sur la providence générale et sur la grâce.

Bayle, qu'il faut compter au nombre des admirateurs de Malebranche, puisqu'il l'appelle constamment « un des plus sublimes esprits de ce siècle, le plus grand métaphysicien de ce siècle, » Bayle a cherché de singuliers rapprochements entre la doctrine du P. Malebranche et celle de quelques penseurs de l'antiquité, auxquels on ne se serait pas avisé de songer, Chrysippe, Démocrite et Porphyre. Il fait honneur à Chrysippe de cette explication du mal, qui consiste à dire que Dieu ne peut vouloir directement et spécialement le mal, mais bien une perfection à laquelle un moindre mal est attaché; que par exemple la faiblesse des os dont est enveloppée notre tête l'expose à de fréquentes blessures, ce que Dieu n'a pas pu vouloir; mais que ce mal est la condition d'un plus grand bien,

puisque cette fragilité des os de la tête était nécessaire à la perspicacité et à la finesse des organes dont elle est le siége. Bayle cite à l'appui un passage d'Aulu-Gelle, liv. VI, ch. 1; et une telle doctrine fait à coup sûr un grand honneur à Chrysippe. L'habile critique aurait dû se souvenir que le principe dont il s'agit n'est pas ce qu'il y a d'original dans la théorie de Malebranche sur la Providence, mais plutôt ce qui traite des volontés particulières dans l'ordre de la grâce; car ce point ôté, toutes les explications de Malebranche pourraient être rapprochées d'un grand nombre de philosophes, avec autant de justesse et d'à-propos que de Chrysippe. Ce que dit Bayle au sujet de Démocrite est encore plus surprenant. Après avoir distingué la théorie des atomes de Démocrite d'avec celle d'Épicure, sur un passage de Cicéron qui établit que les atomes de Démocrite ont une nature animale et divine : « Ces images des objets qui se répandent à la ronde, sont, dit-il, des émanations de Dieu, et sont elles-mêmes un Dieu. » Et il ajoute : « Je ne sais si personne a pris garde que le sentiment d'un des plus sublimes esprits de ce siècle, » que nous voyons tout en Dieu, « n'est qu'un développement et une réparation du dogme de Démocrite. » Que cette interprétation, en ce qui touche Démocrite, ait de l'exactitude, il n'importe pas ici de l'examiner; mais quel rapport entre la vision en Dieu, la contemplation des intelligibles renfermés dans le Verbe divin, et ces émanations divinisées de la matière? Bayle n'est pas plus heureux lorsque dans son article sur Amélius, après avoir indiqué l'opinion primitive de Porphyre, que Plotin lui fit ensuite changer, sur l'identité de l'intelligence et de l'intelligible, il ajoute : « Voilà ce que le P. Malebranche a renouvelé de nos jours. » Ce que Malebranche a renouvelé, ce n'est pas la doctrine particulière de Porphyre sur ce point là, c'est l'opinion commune à toute l'école d'Alexandrie, que les modèles in-

telligibles de toutes choses, c'est-à-dire l'animal en soi, ou les idées, sont identiques avec l'une des trois hypostases de la trinité divine : encore n'est-ce pas à l'école d'Alexandrie, qui a toujours hésité à ce sujet entre la seconde et la troisième hypostase, entre le Verbe et l'Esprit, que Malebranche a fait cet emprunt; mais bien à la doctrine chrétienne, telle que l'ont exposée les Pères des premiers siècles, et principalement Clément d'Alexandrie et saint Augustin. Les rapports nombreux et bien constatés qui existent entre la théologie alexandrine et le dogme chrétien, expliquent les analogies frappantes de Malebranche avec Plotin et son école; et plus Malebranche est fidèle aux vérités de la foi et s'efforce de les accorder avec son rationalisme, plus il se rapproche des alexandrins. Peut-on s'en étonner, puisqu'il a voulu comme eux confondre la philosophie avec la théologie, sinon dans leur méthode, du moins dans tous leurs résultats importants, et qu'il considérait cette même Trinité, à laquelle la foi l'obligeait de croire, comme une doctrine philosophique avouée par la raison, et même comme le principe et la source de toute philosophie et de toute lumière? Sans parler des alexandrins du quatrième et du cinquième siècle, venus après les conciles généraux de Nicée, de Constantinople, d'Ephèse, de Chalcédoine, et chez lesquels par conséquent le plagiat et l'imitation du dogme chrétien se supposerait tout naturellement s'il n'était pas évident à tant d'autres titres; Bayle avait sous la main une matière plus ample pour ses comparaisons avec Malebranche, dans le livre *Des Mystères*, attribué par Proclus à Iamblique, et qui, s'il n'est pas de lui, est du moins l'ouvrage d'un de ses contemporains, et l'exposition d'une doctrine avouée dans l'école. Là on démontre que nous ne connaissons pas Dieu par le raisonnement ou à l'aide du syllogisme, mais que la connaissance de Dieu est innée en nous, ἔμφυτος γνῶσις, et tient intimement à notre

essence[1]; que dans de certains moments, grâce à des pratiques religieuses, ou à une grande perfection philosophique, nous entrons en communion avec l'intelligence éternelle, sans toutefois nous identifier avec elle comme dans l'ἕνωσις, et connaissons ainsi directement et avec une plénitude que nos facultés propres ne sauraient atteindre la nature des choses sensibles, que nous contemplons alors, non en elles-mêmes, mais dans leurs idées, où elles nous apparaissent simultanément avec leurs causes et leurs effets, parce que pour l'intelligence éternelle il n'y a ni passé ni futur[2]. N'est-ce pas là une doctrine plus voisine de la vision en Dieu que saint Augustin? Le même livre *Des Mystères* enseigne encore que la grâce, ἡ δόσις τῶν θεῶν, qui nous est nécessaire pour accomplir notre salut, suivant l'expression fréquemment employée par Porphyre dans son ouvrage *Sur l'Abstinence*, ne peut être obtenue par des moyens naturels[3]; que la prière ou l'évocation n'agissent pas directement sur Dieu, car il n'y a pas d'action du fini sur l'infini; mais que la grâce de Dieu, agissant suivant des lois générales et par une action et une puissance infinie, tend toujours à se manifester partout où elle n'y rencontre pas d'obstacle, et se manifeste en nous immédiatement, sans aucune action particulière des dieux, dès que par la prière nous nous sommes mis en état de la recevoir[4]. Voilà sans doute les termes et le langage d'un chrétien, et presque complétement l'opinion de Malebranche. Enfin, au milieu de ses extravagances sur les apparitions, les fantômes, les héros, les archontes ou principautés, l'auteur des *Mystères* assigne aux anges et aux archanges, le même rôle que leur attribuent la philosophie de Male-

1. *De Mysteriis*, première partie, ch. 3.
2. *De Mysteriis*, troisième partie, ch. 3.
3. *De Mysteriis*, troisième partie, ch. 9.
4. *De Mysteriis*, première partie, ch. 12.

branche et la doctrine chrétienne ; et il s'accorde de tous points avec ces paroles de saint Paul : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capient salutis*[1]. De telles analogies méritent d'autant plus d'être signalées, qu'il est hors de doute que Malebranche ne les a pas recherchées. Il était fort versé dans la connaissance des Pères de l'Église ; mais beaucoup moins dans celle de la philosophie profane ; il affectait pour les philosophes païens un mépris exagéré, et il disait, avec beaucoup de raison du reste, qu'un philosophe chrétien doit préférer l'esprit de Dieu à l'esprit humain, Moïse à Aristote, et saint Augustin à quelque misérable commentateur d'un philosophe païen[2]. Différent de la doctrine des alexandrins en tout ce qui n'est pas conforme à la foi, il est toujours très-rapproché d'eux pour tout le reste ; et au milieu des éternelles divagations de leur école, il y a fort peu de théories capitales, communes aux principaux d'entre eux, qu'il ne fût aisé de signaler dans Malebranche, hors une seule : la communication, ou plutôt la communion des substances. Malebranche l'admettait seulement pour les trois personnes divines unies entre elles par l'union hypostatique mais dans le monde, et au delà du divin, il niait la communication des substances, avec autant d'énergie que la communication entre les substances. Aussi n'avons-nous pas rapproché sa vision en Dieu de l'ἕνωσις, mais seulement de l'illumination soigneusement distinguée de l'ἕνωσις par l'auteur des *Mystères*.

Les objections et les réfutations ne manquèrent pas à Malebranche ; c'est à la fois une des conditions et des marques du succès. Ses adversaires n'étaient pas même toujours d'accord entre eux ; et tandis que Régis l'accusait de

1. *Hebr.* 1, 14. Cf. Porph., *De Abstinentia*, liv. 2, ch. 41.
2 Préface de la *Recherche de la Vérité*.

favoriser le dogme d'Épicure, le P. Lamy prétendait que sa doctrine allait à la proscription et à la négation de tout plaisir. Malgré sa liaison avec le père Lamy, Malebranche composa, pour rétablir le vrai sens de sa philosophie, son traité *De l'amour de Dieu*, qui le réconcilia avec Bossuet, et lui acquit la bienveillance de la cour de Rome. Il y étudie la question de savoir jusqu'à quel point l'amour de Dieu doit être désintéressé, et réfute le sentiment de ceux qui soutiennent que l'on doit être prêt à accepter la damnation éternelle pour effectuer le salut d'un grand nombre d'hommes, et se conformer ainsi à la volonté de Dieu, qui veut toujours le plus grand bien possible. L'adversaire le plus constant et le plus redoutable de Malebranche fut Arnauld; la discussion entre eux ne se maintint pas longtemps dans les bornes d'une polémique purement philosophique. Arnauld était dans l'apogée de sa gloire et de son talent; Malebranche, plus jeune et n'ayant encore au commencement de la querelle d'autre titre que la publication récente de la *Recherche de la Vérité*, avait un esprit intraitable, supportait difficilement la contradiction, s'irritait de la dialectique serrée qu'on employait contre lui, et se plaignait qu'Arnauld ne l'entendît pas. « Et qui donc, mon père, lui disait Boileau, voulez-vous qui vous comprenne? » Le livre *Des vraies et des fausses idées* a raison sur presque tous les points contre la *Recherche de la Vérité;* le point principal de la querelle était de nature à mettre les esprits positifs du côté d'Arnauld, car il s'agissait de la vision en Dieu. Malebranche se plaignait d'être attaqué sur une question aussi métaphysique, entendue d'un si petit nombre de lecteurs. Ses réponses, ses dupliques avaient d'autant plus d'aigreur que les objections faisaient fortune. Sur la grâce, l'orthodoxie était du côté d'Arnauld, et Bossuet l'excitait à ne pas ménager son antagoniste. Lui-même écrivait sur son exemplaire de la Réponse de

Malebranche ces mots devenus célèbres : *Pulchra, nova, falsa.* Cette Réponse fut imprimée en Hollande, parce qu'on n'avait point trouvé en France de censeur qui voulût l'approuver. La même chose avait failli arriver à la *Recherche de la Vérité*, à laquelle le docteur Pirot refusa son approbation, et qui parut avec celle de Mézeray. Ainsi, malgré tous ses efforts, malgré saint Augustin dont il essayait de se couvrir, l'orthodoxie de Malebranche était au moins suspecte. Ses partisans, et il en avait beaucoup, même parmi les femmes, les malebranchistes, comme on les appelait, ne trouvaient pas partout grande faveur ; et l'on connaît, par une récente publication de M. Cousin, les tribulations que causa au célèbre P. André, de la compagnie de Jésus, son attachement aux doctrines de la vision en Dieu et des causes occasionnelles. Pendant les discussions avec Arnauld, qui durèrent tant d'années, Bossuet fut sur le point d'entrer en lice, et Malebranche, qu'il en menaçait, se contenta de lui répondre qu'il serait fier d'un tel adversaire. Bossuet s'abstint cependant, et il n'écrivit contre lui qu'une dissertation en forme de lettre, où il le traite fort sévèrement. La lutte se prolongea même après la mort d'Arnauld, qui était arrivée depuis cinq ans lorsque parut l'écrit *Contre la prévention*. Toutes les réponses de Malebranche, réunies en 4 vol. in-12, ont été publiées à Paris en 1709.

Ses querelles avec Régis sur différents points de philosophie et de physique n'eurent jamais la même importance. Dans une discussion sur la grandeur de la lune, les commissaires de l'Académie des sciences lui donnèrent l'avantage. Il s'était occupé de diverses études qui lui méritèrent le titre de membre honoraire de l'Académie des sciences, qu'il reçut en 1699. Il écrivit des réflexions sur la prémotion physique, contre Boursier ; un traité de la *Communication du mouvement*, divers petits écrits polé-

miques, et un nombre infini de lettres. On en a publié récemment de très-importantes, et on en retrouve encore tous les jours. On découvre dans toutes ces lettres la grande aversion de Malebranche pour la polémique; ce qui ne l'empêche pas d'être très-mordant, très-impérieux, et de se départir à peine de sa grande confiance dans la supériorité de ses principes, en répondant aux adversaires les plus illustres, au nombre desquels il faut compter Leibnitz. Leibnitz, qui, l'ayant visité, avait enfin réussi à l'engager dans une discussion à laquelle il répugnait toujours, le combattit aussi par lettres, et en obtint des réponses que Malebranche écrivait malgré lui, assurant que toutes ces disputes, orales ou écrites, n'étaient que du temps perdu. Leibnitz, Locke ont laissé chacun un *Examen* de son système. Le P. Dutertre a composé, en 4 vol., une réfutation de Malebranche où il le considère successivement comme cartésien, comme auteur d'un nouveau système et comme théologien. Mais il est parvenu seulement à montrer qu'il ne l'entendait pas. Est-il besoin d'en dire autant des *journalistes* de Trévoux et du P. Tournemine, et surtout du P. Hardouin qui démontre en 60 pages que Malebranche est un athée? Il est vrai qu'on avait porté la même accusation contre Descartes, et qu'on ne l'a pas épargnée à Leibnitz.

De toutes les critiques qu'on pouvait lui faire, il n'en était point de plus pénibles à ses yeux, ni de plus insupportables, que celles qui établissaient des analogies entre son système et celui de Spinosa, de ce misérable, de cet impie, comme il ne manque jamais de le nommer. Il y a quelque temps qu'on a retrouvé et publié toute une correspondance entre Malebranche et Dortous de Mairan, depuis secrétaire de l'Académie des sciences, et qui ne faisait encore que de sortir du collége. Mairan, qui vient de lire Spinosa, en a été frappé comme d'une révélation; il ne dissimule pas à Malebranche l'attrait qui l'emporte vers

cette philosophie, et, dans les raisons qu'il en donne, les principes mêmes de la *Recherche de la Vérité* sont rapprochés de ceux de l'*Éthique* avec une intelligence et une habileté qui auraient effrayé un esprit moins dogmatique que celui auquel cette argumentation s'adressait. Mairan, qui, si on l'ose dire, se montre supérieur à Malebranche dans cette discussion, se présente comme un disciple qui demande qu'on l'éclaire; mais la charité de Malebranche ne le porte pas à discuter sérieusement un système aussi abominable; et il est plus disposé à prier Dieu pour ce jeune esprit qui se fourvoie, qu'à devenir la cause occasionnelle de sa guérison. Avait-il quelque conscience confuse des rapports de sa philosophie avec celle de Spinosa? Ou cette profonde horreur venait-elle seulement de l'existence d'une analogie qui l'irritait contre Spinosa sans qu'il en reconnût le motif? « Quel monstre, Ariste, quelle épouvantable et ridicule chimère! dit-il dans le neuvième entretien; assurément s'il y a des gens capables de se forger un Dieu sur une idée si monstrueuse, ou c'est qu'ils n'en veulent point avoir, ou bien ce sont des esprits nés pour chercher dans l'idée du cercle toutes les propriétés des triangles. »

Malebranche était accablé de lettres et de visites. Tous ses efforts pour s'y soustraire, sa brusquerie même n'y pouvaient rien. Il en reçut d'illustres. Jacques II voulut le voir; le prince de Condé l'attira à Chantilly. Leibnitz et Berkeley le visitèrent. Au milieu de cet empressement, Malebranche, toujours malade, regardait tout ce temps comme perdu; il voulait philosopher, mais non discuter. La visite de Berkeley fut peut-être la cause déterminante de sa mort. L'illustre philosophe anglais ne parvint pas aisément jusqu'au malade. Forcé de le recevoir, Malebranche à son ordinaire ne témoigna aucun empressement, et la conversation fut loin d'être aimable. Ces deux esprits ne se convenaient pas. La discussion fut aigre, et amena,

pour Malebranche, des accidents qui hâtèrent sa fin. Il mourut âgé de 77 ans [1]. Sa réputation, comme penseur et comme écrivain, ne pouvait diminuer ; mais il ne conserva pas d'influence comme chef d'école. L'Allemagne était alors toute à Leibnitz, l'Angleterre et la France appartenaient à Locke. Diderot disait de lui : « Une page de Locke contient plus de vérités que tous les volumes de Malebranche; mais une ligne de celui-ci montre plus de subtilité, d'imagination, de finesse et de génie peut-être, que tout le gros livre de Locke. » Ce jugement montre bien, non pas assurément ce qu'il faut penser de Malebranche, mais ce que pensait de lui la génération qui le suivit.

Un méchant vers de Faydit,

> Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou,

eut une fortune immense. Il est si commode pour le vulgaire de se débarrasser ainsi du fardeau de l'admiration, et d'avoir pitié des hommes de génie ! Ce fou de Malebranche est une de nos grandes gloires nationales ; ses *Visions métaphysiques* sont une école de sagesse et de profonde philosophie, et plaise à Dieu pour l'honneur de la philosophie et les progrès de l'esprit humain, qu'il nous puisse naître encore des rêveurs comme lui ! J. S.

1. Le 13 oct. 1715.

ŒUVRES CHOISIES

DE

MALEBRANCHE.

ENTRETIENS

SUR

LA MÉTAPHYSIQUE.

PREMIER ENTRETIEN.

De l'âme, et qu'elle est distinguée du corps. De la nature des idées. Que le monde où nos corps habitent et que nous regardons est bien différent de celui que nous voyons.

Théodore. — Bien donc, mon cher Ariste, puisque vous le voulez, il faut que je vous entretienne de mes visions métaphysiques. Mais pour cela il est nécessaire que je quitte ces lieux enchantés qui charment nos sens, et qui, par leur variété, partagent trop un esprit tel que le mien. Comme j'appréhende extrêmement de prendre pour les réponses immédiates de la vérité intérieure quelques-uns de mes préjugés, ou de ces principes confus qui doivent leur naissance aux lois de l'union de l'âme et du corps, et que dans ces lieux je ne puis pas, comme vous le pouvez peut-être, faire taire un certain bruit confus qui jette la confusion et le trouble dans toutes mes idées, sortons d'ici, je vous prie. Allons nous renfermer dans votre cabinet, afin de rentrer plus facilement en nous-mêmes. Tâchons que rien ne nous empêche de consulter l'un et l'autre notre maître commun, la raison universelle; car c'est la vérité intérieure qui doit présider à nos entretiens. C'est elle qui doit me dicter ce que je dois vous dire, et ce que vous voulez apprendre par mon entremise. En un mot, c'est à elle qu'il appartient uniquement de juger et de prononcer sur nos différends. Car nous ne pensons aujourd'hui qu'à philosopher; et quoique vous soyez parfaitement soumis à l'autorité de l'Église, vous voulez que je vous parle d'abord comme si vous refusiez de recevoir les vérités de la foi pour principes de nos connaissances. En effet, la foi doit régler les démarches de notre esprit, mais il n'y a que la souveraine raison qui le remplisse d'intelligence.

Ariste. — Allons, Théodore, partout où vous voudrez. Je suis dégoûté de tout ce que je vois dans ce monde matériel et sensible,

depuis que je vous entends parler d'un autre monde tout rempli de beautés intelligibles. Enlevez-moi dans cette région heureuse et enchantée. Faites-m'en contempler toutes ces merveilles dont vous me parliez l'autre jour d'une manière si magnifique et d'un air si content. Allons, je suis prêt à vous suivre dans ce pays, que vous croyez inaccessible à ceux qui n'écoutent que leurs sens.

Théodore. — Vous vous réjouissez, Ariste, et je n'en suis pas fâché. Vous me raillez d'une manière si délicate et si honnête, que je sens bien que vous voulez vous divertir, mais que vous ne voulez pas m'offenser. Je vous le pardonne. Vous suivez les inspirations secrètes de votre imagination toujours enjouée. Mais, souffrez que je vous le dise, vous parlez de ce que vous n'entendez pas. Non, je ne vous conduirai point dans une terre étrangère ; mais je vous apprendrai peut-être que vous êtes étranger vous-même dans votre propre pays. Je vous apprendrai que ce monde que vous habitez n'est point tel que vous le croyez, parce qu'effectivement il n'est point tel que vous le voyez ou que vous le sentez. Vous jugez sur le rapport de vos sens de tous les objets qui vous environnent, et vos sens vous séduisent infiniment plus que vous ne pouvez vous l'imaginer. Ce ne sont de fidèles témoins que pour ce qui regarde le bien du corps et la conservation de la vie. A l'égard de tout le reste, il n'y a nulle exactitude, nulle vérité dans leur déposition. Vous le verrez, Ariste, sans sortir de vous-même, sans que je vous *enlève dans cette région enchantée* que votre imagination vous représente. L'imagination est une folle qui se plaît à faire la folle. Ses saillies, ses mouvements imprévus vous divertissent, et moi aussi. Mais il faut, s'il vous plaît, que dans nos entretiens la raison soit toujours la supérieure. Il faut qu'elle décide et qu'elle prononce. Or, elle se tait et nous échappe toujours lorsque l'imagination vient à la traverse, et qu'au lieu de lui imposer silence, nous écoutons ses plaisanteries et que nous nous arrêtons aux divers fantômes qu'elle nous présente. Tenez-la donc dans le respect en présence de la raison; faites-la taire, si vous voulez entendre clairement et distinctement les réponses de la vérité intérieure.

Ariste. — Vous prenez, Théodore, bien sérieusement ce que je vous ai dit sans beaucoup de réflexion. Je vous demande pardon de ma petite liberté. Je vous promets que.....

Théodore. — Vous ne m'avez point fâché, Ariste, vous m'avez réjoui; car, encore un coup, vous avez l'imagination si vive et si agréable, et je suis si assuré de votre cœur, que vous ne me fâcherez jamais, et que vous me réjouirez toujours, du moins quand vous ne me raillerez que tête à tête ; et ce que je viens de vous

dire n'est que pour vous faire entendre que vous avez une terrible opposition à la vérité. Cette qualité, qui vous rend tout éclatant aux yeux des hommes, qui vous gagne les cœurs, qui vous attire l'estime, qui fait que tous ceux qui vous connaissent veulent vous posséder, est l'ennemie la plus irréconciliable de la raison. Je vous avance un paradoxe dont je ne puis vous démontrer présentement la vérité [1]. Mais vous le reconnaîtrez bientôt par votre propre expérience, et vous en verrez peut-être les raisons dans la suite de nos entretiens. Il y a encore pour cela bien du chemin à faire. Mais croyez-moi, le stupide et le bel esprit sont également fermés à la vérité. Il y a seulement cette différence, qu'ordinairement le stupide la respecte, et que le bel esprit la méprise. Néanmoins, si vous êtes bien résolu de gourmander votre imagination, vous entrerez sans aucun obstacle dans le lieu où la raison rend ses réponses; et quand vous l'aurez entendue quelque temps, vous n'aurez que du mépris pour tout ce qui vous a charmé jusqu'ici ; et si Dieu vous touche le cœur, vous n'en aurez que du dégoût.

Ariste. — Allons donc promptement, Théodore. Vos promesses me donnent une ardeur que je ne puis vous exprimer. Assurément, je vais faire tout ce que vous m'ordonnerez. Doublons le pas..... Grâce à Dieu, nous voici enfin arrivés au lieu destiné à nos entretiens. Entrons... Asseyez-vous... Qu'y a-t-il ici qui puisse nous empêcher de rentrer en nous-mêmes pour consulter la raison ? Voulez-vous que je ferme tous les passages de la lumière, afin que les ténèbres fassent éclipser tout ce qu'il y a de visible dans cette chambre et qui peut frapper nos sens?

Théodore. — Non, mon cher. Les ténèbres frappent nos sens aussi bien que la lumière. Elles effacent l'éclat des couleurs. Mais à l'heure qu'il est, elles pourraient jeter quelque trouble ou quelque petite frayeur dans notre imagination. Tirez seulement les rideaux. Ce grand jour nous incommoderait un peu, et donnerait peut-être trop d'éclat à certains objets..... Cela est fort bien : asseyez-vous.

Rejetez, Ariste, tout ce qui vous est entré dans l'esprit par les sens. Faites taire votre imagination. Que tout soit chez vous dans un parfait silence. Oubliez même, si vous le pouvez, que vous avez un corps, et ne pensez qu'à ce que je vais vous dire. En un mot, soyez attentif, et ne chicanez point sur mon préambule. L'attention est la seule chose que je vous demande. Sans ce travail, ou ce combat de l'esprit contre les impressions du corps, on ne fait point de conquêtes dans le pays de la vérité.

1. *Traité de morale*, ch. 12.

ARISTE. — Je le crois ainsi, Théodore ; parlez. Mais permettez-moi de vous arrêter lorsque je ne pourrai pas vous suivre.

THÉODORE. — Cela est juste. Écoutez.

I. Le néant n'a point de propriétés. Je pense, donc je suis [1]. Mais que suis-je, moi qui pense, dans le temps que je pense ? Suis-je un corps, un esprit, un homme ? Je ne sais encore rien de tout cela. Je sais seulement que, dans le temps que je pense, je suis quelque chose qui pense. Mais voyons. Un corps peut-il penser ? Une étendue en longueur, largeur et profondeur peut-elle raisonner, désirer, sentir ? Non, sans doute ; car toutes les manières d'être d'une telle étendue ne consistent que dans des rapports de distance ; et il est évident que ces rapports ne sont point des perceptions, des raisonnements, des plaisirs, des désirs, des sentiments, en un mot des pensées. Donc ce *moi* qui pense, ma propre substance, n'est point un corps, puisque mes perceptions, qui assurément m'appartiennent, sont tout autre chose que des rapports de distance.

ARISTE. — Il me paraît clair que toutes les modifications de l'étendue ne peuvent être que des rapports de distance, et qu'ainsi de l'étendue ne peut pas connaître, vouloir, sentir. Mais mon corps est peut-être quelque autre chose que de l'étendue, car il me semble que c'est mon doigt qui sent la douleur de la piqûre, que c'est mon cœur qui désire, que c'est mon cerveau qui raisonne. Le sentiment intérieur que j'ai de ce qui se passe en moi m'apprend ce que je vous dis. Prouvez-moi que mon corps n'est que de l'étendue, et je vous avouerai que mon esprit, ou ce qui est en moi qui pense, qui veut, qui raisonne, n'est point matériel ou corporel.

II. THÉODORE. — Quoi ! Ariste, vous croyez que votre corps est composé de quelque autre substance que de l'étendue ? Est-ce que vous ne comprenez pas qu'il suffit d'avoir de l'étendue pour en former par l'esprit un cerveau, un cœur, des bras et des mains, et toutes les veines, les artères, les nerfs, et le reste dont votre corps est composé ? Si Dieu détruisait l'étendue de votre corps, est-ce que vous auriez encore un cerveau, des artères, des veines et le reste ? Concevez-vous bien qu'un corps puisse être réduit en un point mathématique ? Car, que Dieu puisse former tout ce qu'il y a dans l'univers avec l'étendue d'un grain de sable, c'est de quoi je ne doute pas. Assurément où il n'y a nulle étendue, je dis nulle, il n'y a point de substance corporelle. Pensez-y sérieusement ; et pour vous en convaincre, prenez garde à ceci.

Tout ce qui est, on le peut concevoir seul, ou on ne le peut pas.

1. St Augustin, *Cité de Dieu*, liv. XI, ch. 26.

Il n'y a point de milieu, car ces deux propositions sont contradictoires. Or, tout ce qu'on peut concevoir seul, et sans penser à autre chose, qu'on peut, dis-je, concevoir seul comme existant indépendamment de quelque autre chose, c'est assurément un être ou une substance; et tout ce qu'on ne peut concevoir seul, ou sans penser à quelque autre chose, c'est une manière d'être, ou une modification de substance.

Par exemple, on ne peut penser à la rondeur sans penser à l'étendue. La rondeur n'est donc point un être ou une substance, mais une manière d'être. On peut penser à l'étendue sans penser en particulier à quelque autre chose. Donc l'étendue n'est point une manière d'être : elle est elle-même un être. Comme la modification d'une substance n'est que la substance même de telle ou telle façon, il est évident que l'idée d'une modification renferme nécessairement l'idée de la substance dont elle est la modification. Et comme une substance c'est un être qui subsiste en lui-même, l'idée d'une substance ne renferme point nécessairement l'idée d'un autre être. Nous n'avons point d'autre voie pour distinguer les substances ou les êtres, des modifications ou des façons d'être, que par les diverses manières dont nous apercevons ces choses.

Or, rentrez en vous-même, n'est-il pas vrai que vous pouvez penser à de l'étendue sans penser à autre chose? N'est-il pas vrai que vous pouvez apercevoir de l'étendue toute seule? Donc l'étendue est une substance, et nullement une façon ou une manière d'être. Donc l'étendue et la matière ne font qu'une même substance. Or, je puis apercevoir ma pensée, mon désir, mon plaisir, sans penser à l'étendue, et même en supposant qu'il n'y a point d'étendue. Donc toutes ces choses ne sont point des modifications de l'étendue, mais des modifications d'une substance qui pense, qui sent, qui désire, et qui est bien différente de l'étendue.

Toutes les modifications de l'étendue ne consistent que dans des rapports de distance. Or, il est évident que mon plaisir, mon désir et toutes mes pensées ne sont point des rapports de distance. Car tous les rapports de distance se peuvent comparer, mesurer, déterminer exactement par les principes de la géométrie ; et l'on ne peut ni comparer ni mesurer de cette manière nos perceptions et nos sentiments. Donc mon âme n'est point matérielle. Elle n'est point la modification de mon corps. C'est une substance qui pense, et qui n'a nulle ressemblance avec la substance étendue dont mon corps est composé.

Ariste. — Cela me paraît démontré. Mais qu'en pouvez-vous conclure?

III. Théodore. — J'en puis conclure une infinité de vérités ; car la distinction de l'âme et du corps est le fondement des principaux dogmes de la philosophie, et entre autres de l'immortalité de notre être [1] ; car, pour le dire en passant, si l'âme est une substance distinguée du corps, si elle n'en est point la modification, il est évident que quand même la mort anéantirait notre corps, ce qu'elle ne fait pas, il ne s'ensuivrait pas de là que notre âme fût anéantie. Mais il n'est pas encore temps de traiter à fond cette importante question. Il faut que je vous prouve auparavant beaucoup d'autres vérités. Tâchez de vous rendre attentif à ce que je vais vous dire.

Ariste. — Continuez. Je vous suivrai avec toute l'attention dont je suis capable.

IV. Théodore. — Je pense à quantité de choses, à un nombre, à un cercle, à une maison, à tels et tels êtres, à l'être. Donc tout cela est, du moins dans le temps que j'y pense. Assurément, quand je pense à un cercle, à un nombre, à l'être ou à l'infini, à tel être fini, j'aperçois des réalités ; car si le cercle que j'aperçois n'était rien, en y pensant je ne penserais à rien. Or, le cercle auquel je pense a des propriétés que n'a pas telle autre figure. Donc ce cercle existe dans le temps que j'y pense, puisque le néant n'a point de propriétés, et qu'un néant ne peut être différent d'un autre néant.

Ariste. — Quoi, Théodore! tout ce à quoi vous pensez existe? Est-ce que votre esprit donne l'être à ce cabinet, à ce bureau, à ces chaises, parce que vous y pensez?

Théodore. — Doucement. Je vous dis que tout ce à quoi je pense est, ou, si vous voulez, existe. Le cabinet, le bureau, les chaises que je vois, tout cela est, du moins dans le temps que je le vois. Mais vous confondez ce que je vois avec un meuble que je ne vois point. Il y a plus de différence entre le bureau que je vois et celui que vous croyez voir, qu'il n'y en a entre votre esprit et votre corps.

Ariste. — Je vous entends en partie, Théodore, et j'ai honte de vous avoir interrompu. Je suis convaincu que tout ce que nous voyons, ou tout ce à quoi nous pensons, contient quelque réalité. Vous ne parlez pas des objets, mais de leurs idées. Oui, sans doute, les idées que nous avons des objets existent dans le temps qu'elles sont présentes à notre esprit. Mais je croyais que vous parliez des objets mêmes.

V. Théodore. — *Des objets mêmes*, oh ! que nous n'y sommes

1. Voy. la *Recherche de la Vérité*, liv. IV, ch. 2.

pas! Je tâche de conduire par ordre mes réflexions. Il faut bien plus de principes que vous ne pensez pour démontrer ce dont personne ne doute ; car où sont ceux qui doutent qu'ils aient un corps, qu'ils marchent sur une terre solide, qu'ils vivent dans un monde matériel ? Mais vous saurez bientôt ce que peu de gens comprennent bien, savoir, que si notre corps se promène dans un monde corporel, notre esprit, de son côté, se transporte sans cesse dans un monde intelligible qui le touche, et qui par là lui devient sensible.

Comme les hommes comptent pour rien les idées qu'ils ont des choses, ils donnent au monde créé beaucoup plus de réalité qu'il n'en a. Ils ne doutent point de l'existence des objets, et ils leur attribuent beaucoup de qualités qu'ils n'ont point. Mais ils ne pensent seulement pas à la réalité de leurs idées. C'est qu'ils écoutent leurs sens, et qu'ils ne consultent point assez la vérité intérieure ; car, encore un coup, il est bien plus facile de démontrer la réalité des idées, ou, pour me servir de vos termes, la réalité de *cet autre monde tout rempli de beautés intelligibles*, que de démontrer l'existence de ce monde matériel. En voici la raison.

C'est que les idées ont une existence éternelle et nécessaire, et que le monde corporel n'existe que parce qu'il a plu à Dieu de le créer. Ainsi, pour voir le monde intelligible, il suffit de consulter la raison, qui renferme les idées, ou les essences intelligibles, éternelles et nécessaires, ce que peuvent faire tous les esprits raisonnables ou unis à la raison. Mais pour voir le monde matériel, ou plutôt pour juger que ce monde existe, car ce monde est invisible par lui-même, il faut par nécessité que Dieu nous le révèle, parce que nous ne pouvons pas voir ses volontés arbitraires dans la raison nécessaire.

Or, Dieu nous révèle l'existence de ses créatures en deux manières, par l'autorité des livres sacrés et par l'entremise de nos sens. La première autorité supposée, et on ne peut la rejeter, on démontre [1] en rigueur l'existence des corps. Par la seconde, on s'assure suffisamment de l'existence de tels et tels corps. Mais cette seconde n'est pas maintenant infaillible ; car tel croit voir devant lui son ennemi, lorsqu'il en est fort éloigné ; tel croit avoir quatre pattes, qui n'a que deux jambes ; tel sent de la douleur dans un bras qu'on lui a coupé il y a longtemps. Ainsi la révélation naturelle, qui est en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, est maintenant sujette à l'erreur : je vous en dirai les raisons [2]. Mais la révélation particulière ne peut jamais conduire

1. *Entretien VI.* — 2. *Entretiens IV et VI.*

directement à l'erreur, parce que Dieu ne peut pas vouloir nous tromper. Voilà un petit écart pour vous faire entrevoir quelques vérités que je vous prouverai dans la suite, pour vous en donner de la curiosité et réveiller un peu votre attention. Je reviens : écoutez-moi.

Je pense à un nombre, à un cercle, à un cabinet, à vos chaises, en un mot à tels et tels êtres. Je pense aussi à l'être ou à l'infini, à l'être indéterminé. Toutes ces idées ont quelque réalité dans le temps que j'y pense. Vous n'en doutez pas, puisque le néant n'a point de propriétés, et qu'elles en ont; car elles éclairent l'esprit, ou se font connaître à lui : quelques-unes même le frappent et se font sentir à lui, et cela en mille manieres différentes. Du moins est-il certain que les propriétés des unes sont bien différentes de celles des autres. Si donc la réalité de nos idées est véritable, et à plus forte raison si elle est nécessaire, éternelle, immuable, il est clair que nous voilà tous deux enlevés dans un autre monde que celui où habite notre corps : nous voilà *dans un monde tout rempli de beautés intelligibles.*

Supposons, Ariste, que Dieu anéantisse tous les êtres qu'il a créés, excepté vous et moi, votre corps et le mien. (Je vous parle comme à un homme qui croit et qui sait déjà beaucoup de choses, et je suis certain qu'en cela je ne me trompe pas. Je vous ennuierais si je vous parlais avec une exactitude trop scrupuleuse, et comme à un homme qui ne sait encore rien du tout.) Supposons de plus que Dieu imprime dans notre cerveau toutes les mêmes traces, ou plutôt qu'il produise dans notre esprit toutes les mêmes idées que nous devons y avoir aujourd'hui. Cela supposé, Ariste, dans quel monde passerions-nous la journée? Ne serait-ce pas dans un monde intelligible? Or, prenez-y garde, c'est dans ce monde-là que nous sommes et que nous vivons, quoique le corps que nous animons vive dans un autre et se promène dans un autre. C'est ce monde-là que nous contemplons, que nous admirons, que nous sentons. Mais le monde que nous regardons, ou que nous considérons en tournant la tête de tous côtés, n'est que de la matière invisible par elle-même, et qui n'a rien de toutes ces beautés que nous admirons et que nous sentons en le regardant; car, je vous prie, faites bien réflexion sur ceci : le néant n'a point de propriétés. Donc, si le monde était détruit, il n'aurait nulle beauté. Or, dans la supposition que le monde fût anéanti, et que Dieu néanmoins produisît dans notre cerveau les mêmes traces, ou plutôt dans notre esprit les mêmes idées qui s'y produisent à la présence des objets, nous verrions les mêmes beautés. Donc les beautés que nous voyons ne

sont point des beautés matérielles, mais des beautés intelligibles, rendues sensibles en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, puisque l'anéantissement supposé de la matière n'emporte point avec lui l'anéantissement de ces beautés que nous voyons en les regardant.

Ariste. — Je crains, Théodore, que vous ne supposiez une fausseté. Car si Dieu avait détruit cette chambre, certainement elle ne serait plus visible, car le néant n'a point de propriétés.

VI. Théodore. — Vous ne me suivez pas, Ariste. Votre chambre est par elle-même absolument invisible. Si Dieu l'avait détruite, dites-vous, elle ne serait plus visible, puisque le néant n'a point de propriétés. Cela serait vrai, si la visibilité de votre chambre était une propriété qui lui appartînt. Si elle était détruite, elle ne serait plus visible. Je le veux, car cela est vrai en un sens. Mais ce que je vois en regardant votre chambre, je veux dire en tournant mes yeux de tous côtés pour la considérer, sera toujours visible, quand même votre chambre serait détruite ; que dis-je ? quand même elle n'aurait jamais été bâtie. Je vous soutiens qu'un Chinois qui n'est jamais entré ici peut voir en son pays tout ce que je vois lorsque je regarde votre chambre ; supposé, ce qui n'est nullement impossible, qu'il ait le cerveau ébranlé de la même manière que je l'ai maintenant que je la considère. Ceux qui ont la fièvre chaude, ceux qui dorment, ne voient-ils pas des chimères de toutes façons qui ne furent jamais? Ce qu'ils voient est du moins dans le temps qu'ils le voient. Mais ce qu'ils croient voir n'est pas : ce à quoi ils rapportent ce qu'ils voient n'est rien de réel.

Je vous le répète, Ariste, à parler exactement, votre chambre n'est point visible. Ce n'est point proprement votre chambre que je vois lorsque je la regarde, puisque je pourrais bien voir tout ce que je vois maintenant, quand même Dieu l'aurait détruite. Les dimensions que je vois sont immuables, éternelles, nécessaires. Ces dimensions intelligibles qui me représentent tous ces espaces n'occupent aucun lieu. Les dimensions de votre chambre sont au contraire changeantes et corruptibles ; elles remplissent un certain espace. Mais en vous disant trop de vérités, je crains maintenant de multiplier vos difficultés : car vous me paraissez assez embarrassé à distinguer les idées, qui seules sont visibles par elles-mêmes, des objets qu'elles représentent, qui sont invisibles à l'esprit, parce qu'ils ne peuvent agir sur lui, ni se représenter à lui.

Ariste. — Il est vrai que je suis un peu interdit. C'est que j'ai de la peine à vous suivre dans ce pays des idées, auxquelles vous attribuez une réalité véritable. Je ne trouve point de prise dans tout

ce qui n'a point de corps. Et cette réalité de vos idées que je ne puis m'empêcher de croire véritables, par les raisons que vous venez de me dire, me paraît n'avoir guère de solidité ; car, je vous prie, que deviennent nos idées dès que nous n'y pensons plus ? Pour moi, il me semble qu'elles rentrent dans le néant. Et si cela est, voilà votre monde intelligible détruit. Si, en fermant les yeux, j'anéantis la chambre intelligible que je vois maintenant, certes la réalité de cette chambre est bien mince, c'est bien peu de chose. S'il suffit que j'ouvre les yeux pour créer un monde intelligible, assurément ce monde-là ne vaut pas celui dans lequel nos corps habitent.

VII. Théodore. — Cela est vrai, Ariste. Si vous donnez l'être à vos idées, s'il ne dépend que d'un clin d'œil pour les anéantir, c'est bien peu de chose ; mais si elles sont éternelles, immuables, nécessaires, divines en un mot, j'entends la réalité intelligible dont elles sont formées, assurément elles seront plus considérables que cette matière inefficace et par elle-même absolument invisible. Quoi, Ariste ! pourriez-vous croire qu'en voulant penser à un cercle, par exemple, vous donniez l'être à la substance, pour ainsi dire, dont votre idée est formée, et que dès que vous cessez de vouloir y penser vous l'anéantissez ? Prenez garde. Si c'est vous qui donnez l'être à vos idées, c'est en voulant y penser. Or, je vous prie, comment pouvez-vous vouloir penser à un cercle, si vous n'en avez déjà quelque idée, et de quoi la former et l'achever? Peut-on rien vouloir sans le connaître ? Pouvez-vous faire quelque chose de rien? Certainement vous ne pouvez pas vouloir penser à un cercle, si vous n'en avez déjà l'idée, ou du moins l'idée de l'étendue, dont vous puissiez considérer certaines parties sans penser aux autres. Vous ne pouvez vouloir le voir de près, le voir distinctement, si vous ne le voyez déjà confusément et comme de loin. Votre attention vous en approche, elle vous le rend présent, elle le forme même ; je le veux. Mais il est clair qu'elle ne le produit pas de rien. Votre distraction vous en éloigne, mais elle ne l'anéantit pas tout à fait. Car si elle l'anéantissait, comment pourriez-vous former le désir de le produire, et sur quel modèle le feriez-vous tout de nouveau si semblable à lui-même ? N'est-il pas clair que cela serait impossible?

Ariste. — Pas trop clair encore pour moi, Théodore. Vous me convainquez, mais vous ne me persuadez pas. Cette terre est réelle. Je le sens bien. Quand je frappe du pied, elle me résiste. Voilà qui est solide, cela. Mais que mes idées aient quelque réalité indépendamment de ma pensée, qu'elles soient dans le temps même que je n'y pense point, c'est ce que je ne puis me persuader.

VIII. Théodore. — C'est que vous ne sauriez rentrer en vous-même pour interroger la raison, et que, fatigué du travail de l'attention, vous écoutez votre imagination et vos sens, qui vous parlent sans que vous ayez la peine de les consulter. Vous n'avez pas fait assez de réflexions sur les preuves que je vous ai données que leur témoignage est trompeur. Il n'y a pas long-temps qu'il y avait un homme, fort sage d'ailleurs, qui croyait toujours avoir de l'eau jusqu'au milieu du corps, et qui appréhendait sans cesse qu'elle ne s'augmentât et ne le noyât. Il la sentait, comme vous votre terre. Il la trouvait froide, et il se promenait toujours fort lentement, parce que l'eau, disait-il, l'empêchait d'aller plus vite. Quand on lui parlait néanmoins, et qu'il écoutait, on le détrompait. Mais il retombait aussitôt dans son erreur. Quand un homme se croit transformé en coq, en lièvre, en loup ou en bœuf, comme Nabuchodonosor, il sent en lui, au lieu de ses jambes, les pieds d'un coq; au lieu de ses bras, les jarrets d'un bœuf, et au lieu de ses cheveux, une crête ou des cornes. Comment ne voyez-vous pas que la résistance que vous sentez en pressant du pied votre plancher, n'est qu'un sentiment qui frappe l'âme, et qu'absolument parlant nous pouvons avoir tous nos sentiments indépendamment des objets? Est-ce qu'en dormant vous n'avez jamais senti sur la poitrine un corps fort pesant qui vous empêchait de respirer, ou que vous n'avez jamais cru être frappé et même blessé, ou frapper vous-même les autres, vous promener, danser, sauter sur une terre solide?

Vous croyez que ce plancher existe, parce que vous sentez qu'il vous résiste. Quoi donc! est-ce que l'air n'a pas autant de réalité que votre plancher, à cause qu'il a moins de solidité? Est-ce que la glace a plus de réalité que l'eau, à cause qu'elle a plus de dureté? Mais, de plus, vous vous trompez; nul ne peut résister à un esprit. Ce plancher résiste à votre pied : je le veux. Mais c'est tout autre chose que votre plancher ou que votre corps qui résiste à votre esprit, ou qui lui donne le sentiment que vous avez de résistance ou de solidité.

Néanmoins je vous accorde encore que votre plancher vous résiste. Mais pensez-vous que vos idées ne vous résistent point? Trouvez-moi donc dans un cercle deux diamètres inégaux, ou dans une ellipse trois égaux. Trouvez-moi la racine carrée de 8, et la cubique de 9. Faites qu'il soit juste de faire à autrui ce qu'on ne veut pas qu'on nous fasse à nous-mêmes; ou, pour prendre un exemple qui revienne au vôtre, faites que deux pieds d'étendue intelligible n'en fassent plus qu'un. Certainement la nature de cette

étendue ne peut le souffrir. Elle résiste à votre esprit. Ne doutez donc point de sa réalité. Votre plancher est impénétrable à votre pied : c'est ce que vous apprennent vos sens d'une manière confuse et trompeuse. L'étendue intelligible est aussi impénétrable à sa façon : c'est ce qu'elle vous fait voir clairement par son évidence et par sa propre lumière.

Écoutez-moi, Ariste. Vous avez l'idée de l'espace ou de l'étendue, d'un espace, dis-je, qui n'a point de bornes. Cette idée est nécessaire, éternelle, immuable, commune à tous les esprits, aux hommes, aux anges, à Dieu même. Cette idée, prenez-y garde, est ineffaçable de votre esprit, comme celle de l'être ou de l'infini, de l'être indéterminé. Elle lui est toujours présente. Vous ne pouvez vous en séparer, ou la perdre entièrement de vue. Or, c'est de cette vaste idée que se forme en nous non-seulement l'idée du cercle, et de toutes les figures purement intelligibles, mais aussi celle de toutes les figures sensibles que nous voyons en regardant le monde créé : tout cela selon les diverses applications des parties intelligibles de cette étendue idéale, immatérielle, intelligible à notre esprit; tantôt en conséquence de notre attention, et alors nous connaissons ces figures; et tantôt en conséquence des traces et des ébranlements de notre cerveau, et alors nous les imaginons ou nous les sentons. Je ne dois pas maintenant vous expliquer tout ceci plus exactement. Considérez seulement qu'il faut bien que cette idée d'une étendue infinie ait beaucoup de réalité, puisque vous ne pouvez la comprendre, et que quelque mouvement que vous donniez à votre esprit, vous ne pouvez la parcourir. Considérez qu'il n'est pas possible qu'elle n'en soit qu'une modification, puisque l'infini ne peut être actuellement la modification de quelque chose de fini. Dites-vous à vous-même : Mon esprit ne peut comprendre cette vaste idée. Il ne peut la mesurer. C'est donc qu'elle le passe infiniment. Et si elle le passe, il est clair qu'elle n'en est point la modification; car les modifications des êtres ne peuvent pas s'étendre au delà de ces mêmes êtres, puisque les modifications des êtres ne sont que ces mêmes êtres de telle et telle façon. Mon esprit ne peut mesurer cette idée : c'est donc qu'il est fini, et qu'elle est infinie. Car le fini, quelque grand qu'il soit, appliqué ou répété tant qu'on voudra, ne peut jamais égaler l'infini.

Ariste. — Que vous êtes subtil et prompt! Doucement, s'il vous plaît. Je vous nie que l'esprit aperçoive l'infini. L'esprit, je le veux, aperçoit de l'étendue dont il ne voit pas le bout; mais il ne voit pas une étendue infinie; un esprit fini ne peut rien voir d'infini.

IX. Théodore. — Non, Ariste, l'esprit ne voit pas une étendue infinie, en ce sens que sa pensée ou sa perfection égale une étendue infinie. Si cela était, il la comprendrait, et il serait infini lui-même; car il faut une pensée infinie pour mesurer une idée infinie, pour se joindre actuellement à tout ce que comprend l'infini. Mais l'esprit voit actuellement que son objet immédiat est infini : il voit actuellement que l'étendue intelligible est infinie. Et ce n'est pas, comme vous le pensez, parce qu'il n'en voit pas le bout; car si cela était, il pourrait espérer de le trouver, ou du moins il pourrait douter si elle en a, ou si elle n'en a point; mais c'est parce qu'il voit clairement qu'elle n'en a point.

Supposons qu'un homme tombé des nues marche sur la terre toujours en droite ligne, je veux dire sur un des grands cercles dont les géographes la divisent, et que rien ne l'empêche de voyager : pourrait-il décider, après quelques journées de chemin, que la terre serait infinie, à cause qu'il n'en trouverait point le bout? S'il était sage et retenu dans ses jugements, il la croirait fort grande, mais il ne la jugerait pas infinie. Et à force de marcher, se retrouvant au même lieu dont il serait parti, il reconnaîtrait qu'effectivement il en aurait fait le tour. Mais lorsque l'esprit pense à l'étendue intelligible, lorsqu'il veut mesurer l'idée de l'espace, il voit clairement qu'elle est infinie. Il ne peut douter que cette idée ne soit inépuisable. Qu'il en prenne de quoi se représenter le lieu de cent mille mondes, et à chaque instant encore cent mille fois davantage, jamais cette idée ne cessera de lui fournir tout ce qu'il faudra. L'esprit le voit, et n'en peut douter. Mais ce n'est point par là qu'il découvre qu'elle est infinie. C'est au contraire parce qu'il la voit actuellement infinie, qu'il sait bien qu'il ne l'épuisera jamais.

Les géomètres sont les plus exacts de ceux qui se mêlent de raisonner. Or, tous conviennent qu'il n'y a point de fraction qui, multipliée par elle-même, donne huit pour produit, quoiqu'en augmentant les termes de la fraction on puisse approcher à l'infini de ce nombre. Tous conviennent que l'hyperbole et ses asymptotes, et plusieurs autres semblables lignes continuées à l'infini, s'approcheront toujours sans jamais se joindre. Pensez-vous qu'ils découvrent ces vérités en tâtonnant, et qu'ils jugent de ce qu'ils ne voient point par quelque peu de chose qu'ils auraient découvert? Non, Ariste. C'est ainsi que jugent l'imagination et les sens, ou ceux qui suivent leur témoignage. Mais les vrais philosophes ne jugent précisément que de ce qu'ils voient. Et cependant ils ne craignent point d'assurer, sans jamais l'avoir éprouvé, que nulle partie de la diagonale d'un carré, fût-elle un million de fois plus petite que le

plus petit grain de poussière, ne peut mesurer exactement et sans reste cette diagonale d'un carré et quelqu'un de ses côtés. Tant il est vrai que l'esprit voit l'infini aussi bien dans le petit que dans le grand : non par la division ou la multiplication réitérées de ses idées finies, qui ne pourraient jamais atteindre à l'infini, mais par l'infinité même qu'il découvre dans ses idées et qui leur appartient, lesquelles lui apprennent tout d'un coup, d'une part qu'il n'y a point d'unité, et de l'autre point de bornes dans l'étendue intelligible.

Ariste. — Je me rends, Théodore. Les idées ont plus de réalité que je ne pensais, et leur réalité est immuable, nécessaire, éternelle, commune à toutes les intelligences, et nullement des modifications de leur être propre, qui, étant fini, ne peut recevoir actuellement des modifications infinies. La perception que j'ai de l'étendue intelligible m'appartient à moi : c'est une modification de mon esprit. C'est moi qui aperçois cette étendue. Mais cette étendue que j'aperçois n'est point une modification de mon esprit; car je sens bien que ce n'est point moi-même que je vois lorsque je pense à des espaces infinis, à un cercle, à un carré, à un cube, lorsque je regarde cette chambre, lorsque je tourne les yeux vers le ciel. La perception de l'étendue est de moi. Mais cette étendue, et toutes les figures que j'y découvre, je voudrais bien savoir comment, ne sont point à moi. C'est donc une modification de mon esprit. Mais l'étendue que je vois subsiste sans moi; car vous la pouvez contempler sans que j'y pense, vous et tous les autres hommes.

X. Théodore. — Vous pourriez sans crainte ajouter : *et Dieu même;* car toutes nos idées claires sont en Dieu, quant à leur réalité intelligible. Ce n'est qu'en lui que nous les voyons; ce n'est que dans la raison universelle, qui éclaire par elle toutes les intelligences. Si nos idées sont éternelles, immuables, nécessaires, vous voyez bien qu'elles ne peuvent se trouver que dans une nature immuable. Oui, Ariste. Dieu voit en lui-même l'étendue intelligible, l'archétype de la matière dont le monde est formé et où habitent nos corps; et encore un coup, ce n'est qu'en lui que nous la voyons, car nos esprits n'habitent que dans la raison universelle, dans cette substance intelligible qui renferme les idées de toutes les vérités que nous découvrons [1], soit en conséquence des lois générales de l'union de notre esprit avec cette même raison, soit en conséquence des lois générales de l'union de notre âme avec notre corps, dont la cause occasionnelle ou naturelle n'est que les traces qui s'im-

1. *Entretien XII.*

priment dans le cerveau par l'action des objets ou par le cours des esprits animaux.

L'ordre ne permet pas présentement que je vous explique tout ceci en particulier. Mais pour satisfaire en partie le désir que vous avez de savoir comment l'esprit peut découvrir toutes sortes de figures, et voir ce monde sensible dans l'étendue intelligible, prenez garde que vous apercevez un cercle, par exemple, en trois manières. Vous le concevez, vous l'imaginez, vous le sentez ou le voyez. Lorsque vous le concevez, c'est que l'étendue intelligible s'applique à votre esprit avec des bornes indéterminées quant à leur grandeur, mais également distantes d'un point déterminé, et toutes dans un même plan; et alors vous concevez un cercle en général. Lorsque vous l'imaginez, c'est qu'une partie déterminée de cette étendue, dont les bornes sont également distantes d'un point, touche légèrement votre esprit. Et lorsque vous le sentez ou le voyez, c'est qu'une partie déterminée de cette étendue touche sensiblement votre âme, et la modifie par le sentiment de quelque couleur; car l'étendue intelligible ne devient visible et ne représente tel corps en particulier que par la couleur, puisque ce n'est que par la diversité des couleurs que nous jugeons de la différence des objets que nous voyons. Toutes les parties intelligibles de l'étendue intelligible sont en qualité d'idées de même nature, aussi bien que toutes les parties de l'étendue locale ou matérielle en qualité de substance. Mais les sentiments de couleur étant essentiellement différents, nous jugeons par eux de la variété des corps. Si je distingue votre main de votre habit, et l'un et l'autre de l'air qui les environne, c'est que j'en ai des sentiments de couleur ou de lumière fort différents. Cela est évident; car si j'avais de tout ce qui est dans votre chambre le même sentiment de couleur, je n'y verrais par le sens de la vue nulle diversité d'objets. Ainsi vous jugez bien que l'étendue intelligible, diversement appliquée à notre esprit, peut nous donner toutes les idées que nous avons des figures mathématiques, comme aussi de tous les objets que nous admirons dans l'univers, et enfin de tout ce que notre imagination nous représente [1]; car, de même que l'on peut par l'action du ciseau former d'un bloc de marbre toutes sortes de figures, Dieu peut nous représenter tous les êtres matériels par les diverses applications de l'étendue intelligible à notre esprit. Or, comment cela se fait et pourquoi Dieu le fait ainsi, c'est ce que nous pourrons examiner dans la suite.

1. Voy. la *Recherche de la Vérité*, liv. III, seconde partie, et l'*Éclaircissement* sur cette matière. Voy. aussi ma *Réponse au livre des Vraies et des Fausses idées* de M. Arnauld, et ma *Première Lettre* touchant sa défense.

Cela suffit, Ariste, pour un premier entretien. Tâchez de vous accoutumer aux idées métaphysiques et de vous élever au-dessus de vos sens. Vous voilà, si je ne me trompe, transporté dans un monde intelligible. Contemplez-en les beautés. Repassez dans votre esprit tout ce que je viens de vous dire. Nourrissez-vous de la substance de la vérité, et préparez-vous à entrer plus avant dans ce pays inconnu, où vous ne faites encore qu'aborder. Je tâcherai demain de vous conduire jusqu'au trône de la Majesté souveraine à qui appartient de toute éternité cette terre heureuse et immobile où habitent nos esprits.

Ariste. — Je suis encore tout surpris et tout chancelant. Mon corps appesantit mon esprit, et j'ai peine à me tenir ferme dans les vérités que vous m'avez découvertes; et cependant vous prétendez m'élever encore plus haut. La tête me tournera, Théodore; et si je me sens demain comme je me trouve aujourd'hui, je n'aurai pas l'assurance de vous suivre.

Théodore. — Méditez, Ariste, ce que je viens de vous dire, et demain je vous promets que vous serez prêt à tout. La méditation vous affermira l'esprit, et vous donnera de l'ardeur et des ailes pour passer les créatures et vous élever jusqu'à la présence du Créateur. Adieu, mon cher. Ayez bon courage.

Ariste. — Adieu, Théodore, je vas faire ce que vous venez de m'ordonner.

DEUXIÈME ENTRETIEN.

DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Que nous pouvons voir en lui toutes choses, et que rien de fini ne peut le représenter. De sorte qu'il suffit de penser à lui pour savoir qu'il est.

Théodore. — Hé bien, Ariste, que pensez-vous de ce monde intelligible où je vous conduisis hier? Votre imagination n'en est-elle plus effrayée? Votre esprit marche-t-il d'un pas ferme et assuré dans ce pays des esprits méditatifs, dans cette région inaccessible à ceux qui n'écoutent que leurs sens?

Ariste. — Le beau spectacle, Théodore, que l'archétype de l'univers! Je l'ai contemplé avec une extrême satisfaction. Que la surprise est agréable lorsque sans souffrir la mort l'âme se trouve transportée dans le pays de la vérité, où elle rencontre abondamment de quoi se nourrir! Je ne suis pas, il est vrai, encore bien accoutumé à cette manne céleste, à cette nourriture toute spirituelle. Elle me paraît dans certains moments bien creuse et bien

légère. Mais quand je la goûte avec attention, j'y trouve tant de saveur et de solidité, que je ne puis plus me résoudre à venir paître avec les brutes sur une terre matérielle.

Théodore. — Oh oh! mon cher Ariste, que me dites-vous là? Parlez-vous sérieusement?

Ariste. — Fort sérieusement. Non, je ne veux plus écouter mes sens. Je veux toujours rentrer dans le plus secret de moi-même, et vivre de l'abondance que j'y trouve. Mes sens sont propres à conduire mon corps à sa pâture ordinaire : je consens qu'il les suive. Mais que je les suive, moi! c'est ce que je ne ferai plus. Je veux suivre uniquement la raison, et marcher par mon attention dans ce pays de la vérité, où je trouve des mets délicieux et qui seuls peuvent nourrir des intelligences.

Théodore. — C'est donc à ce coup que vous avez oublié que vous avez un corps. Mais vous ne serez pas long-temps sans penser à lui, ou plutôt sans penser par rapport à lui. Ce corps que vous négligez présentement vous obligera bientôt à le mener paître vous-même et à vous occuper de ses besoins. Car maintenant l'esprit ne se dégage pas si facilement de la matière. Mais pendant que vous voilà pur esprit, dites-moi, je vous prie, qu'avez-vous découvert dans le pays des idées? Savez-vous bien présentement ce que c'est que cette raison dont on parle tant dans ce monde matériel et terrestre, et que l'on y connaît si peu? Je vous promis hier de vous élever au-dessus de toutes les créatures, et de vous conduire jusqu'en présence du Créateur. N'y auriez-vous point volé de vous-même, et sans penser à Théodore?

I. Ariste. — Je vous l'avoue, j'ai cru que, sans manquer au respect que je vous dois, je pouvais aller seul dans le chemin que vous m'avez montré. Je l'ai suivi, et j'ai, ce me semble, connu clairement ce que vous me dîtes hier, savoir, que la raison universelle est une nature immuable, et qu'elle ne se trouve qu'en Dieu. Voici en peu de mots toutes mes démarches; jugez-en, et dites-moi si je me suis égaré. Après que vous m'eûtes quitté, je demeurai quelque temps tout chancelant et tout interdit. Mais une secrète ardeur me pressant, il me sembla que je me dis à moi-même, je ne sais comment : *La raison m'est commune avec Théodore; pourquoi donc ne puis-je sans lui la consulter et la suivre?* Je la consultai, et je la suivis; et elle me conduisit, si je ne me trompe, jusqu'à celui qui la possède en propre, et par la nécessité de son être, car il me semble qu'elle y conduit tout naturellement. Voici donc tout simplement et sans figure le raisonnement que je fis :

L'étendue intelligible infinie n'est point une modification de mon

esprit; elle est immuable, éternelle, nécessaire. Je ne puis douter de sa réalité et de son immensité. Or, tout ce qui est immuable, éternel, nécessaire, et surtout infini, n'est point une créature, et ne peut appartenir à la créature. Donc elle appartient au créateur, et ne peut se trouver qu'en Dieu. Donc il y a un Dieu et une raison: un Dieu dans lequel se trouve l'archétype que je contemple du monde créé que j'habite; un Dieu dans lequel se trouve la raison qui m'éclaire par les idées purement intelligibles qu'elle fournit abondamment à mon esprit et à celui de tous les hommes. Car je suis sûr que tous les hommes sont unis à la même raison que moi; puisque je suis certain qu'ils voient ou peuvent voir ce que je vois quand je rentre en moi-même, et que j'y découvre les vérités ou les rapports nécessaires que renferme la substance intelligible de la raison universelle qui habite en moi, ou plutôt dans laquelle habitent toutes les intelligences.

II. Théodore. — Vous ne vous êtes point égaré, mon cher Ariste. Vous avez suivi la raison, et elle vous a conduit à celui qui l'engendre de sa propre substance et qui la possède éternellement. Mais ne vous imaginez pas qu'elle vous ait découvert la nature de l'Être suprême auquel elle vous a conduit. Lorsque vous contemplez l'étendue intelligible, vous ne voyez encore que l'archétype du monde matériel que nous habitons, et celui d'une infinité d'autres possibles. A la vérité, vous voyez alors la substance divine; car il n'y a qu'elle qui soit visible, ou qui puisse éclairer l'esprit. Mais vous ne la voyez pas en elle-même, ou selon ce qu'elle est. Vous ne la voyez que selon le rapport qu'elle a aux créatures matérielles, que selon qu'elle est participable par elles, ou qu'elle en est représentative. Et par conséquent ce n'est point Dieu, à proprement parler, que vous voyez, mais seulement la matière qu'il peut produire.

Vous voyez certainement par l'étendue intelligible infinie que Dieu est: car il n'y a que lui qui renferme ce que vous voyez, puisque rien de fini ne peut contenir une réalité infinie. Mais vous ne voyez pas ce que Dieu est, car la Divinité n'a point de bornes dans ses perfections; et ce que vous voyez, quand vous pensez à des espaces immenses, est privé d'une infinité de perfections. Je dis ce que vous voyez, et non la substance qui vous représente ce que vous voyez; car cette substance que vous ne voyez pas en elle-même a des perfections infinies.

Assurément la substance qui renferme l'étendue intelligible est toute puissante. Elle est infiniment sage. Elle renferme une infinité de perfections et de réalités. Elle renferme, par exemple, une infi-

nité de nombres intelligibles. Mais cette étendue intelligible n'a rien de commun avec toutes ces choses. Il n'y a nulle sagesse, nulle puissance, aucune unité dans cette étendue que vous contemplez; car vous savez que tous les nombres sont commensurables entre eux, parce qu'ils ont l'unité pour commune mesure. Si donc les parties de cette étendue divisées et subdivisées par l'esprit pouvaient se réduire à l'unité, elles seraient toujours par cette unité commensurables entre elles, ce que vous savez certainement être faux. Ainsi la substance divine dans sa simplicité, où nous ne pouvons atteindre, renferme une infinité de perfections intelligibles toutes différentes, par lesquelles Dieu nous éclaire sans se faire voir à nous tel qu'il est, ou selon sa réalité particulière et absolue, mais selon sa réalité générale et relative à des ouvrages possibles. Cependant tâchez de me suivre : je vas vous conduire le plus près de la Divinité qu'il me sera possible.

III. L'étendue intelligible infinie n'est l'archétype que d'une infinité de mondes possibles semblables au nôtre. Je ne vois par elle que tels et tels êtres, que des êtres matériels. Quand je pense à cette étendue, je ne vois la substance divine qu'en tant qu'elle est représentative des corps et participable par eux. Mais prenez garde: quand je pense à l'être, et non à tels et tels êtres; quand je pense à l'infini, et non à tel ou tel infini, il est certain premièrement que je ne vois point une si vaste réalité dans les modifications de mon esprit; car si je ne puis trouver en elles assez de réalité pour me représenter l'infini en étendue, à plus forte raison n'y en trouverai-je point assez pour me représenter l'infini en toutes manières. Ainsi il n'y a que Dieu, que l'infini, que l'être indéterminé, ou que l'infini infiniment infini, qui puisse contenir la réalité infiniment infinie que je vois quand je pense à l'être, et non à tels ou tels êtres, ou à tels et tels infinis.

IV. En second lieu, il est certain que l'idée de l'être, de la réalité, de la perfection indéterminée, ou de l'infini en toutes manières, n'est point la substance divine en tant que représentative de telle créature, ou participable par telle créature; car toute créature est nécessairement un tel être. Il y a contradiction que Dieu fasse ou engendre un être en général ou infini en toutes manières qui ne soit Dieu lui-même ou égal à son principe. Le Fils et le Saint-Esprit ne participent point à l'être divin, ils le reçoivent tout entier; ou, pour parler de choses plus proportionnées à notre esprit, il est évident que l'idée du cercle en général n'est point l'étendue intelligible en tant que représentative de tel cercle, ou participable par tel cercle. Car l'idée du cercle en général, ou l'essence

du cercle, représente des cercles infinis, convient à des cercles infinis. Cette idée renferme celle de l'infini; car penser à un cercle en général, c'est apercevoir, comme un seul cercle, des cercles infinis. Je ne sais si vous concevez ce que je veux vous faire comprendre. Le voici en deux mots : c'est que l'idée de l'être sans restriction, de l'infini, de la généralité, n'est point l'idée des créatures, ou l'essence qui leur convient, mais l'idée qui représente la Divinité, ou l'essence qui lui convient. Tous les êtres particuliers participent à l'être; mais nul être particulier ne l'égale. L'être renferme toutes choses; mais tous les êtres et créés et possibles, avec toute leur multiplicité, ne peuvent remplir la vaste étendue de l'être.

Ariste. — Il me semble que je vois bien votre pensée. Vous définissez Dieu comme il s'est défini lui-même en parlant à Moïse : *Dieu, c'est celui qui est* [1]. L'étendue intelligible est l'idée ou l'archétype des corps. Mais l'être sans restriction, en un mot l'*Etre*, c'est l'idée de Dieu; c'est ce qui le représente à notre esprit tel que nous le voyons en cette vie.

V. Théodore. — Fort bien. Mais surtout prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype. Il peut être connu, mais il ne peut être fait. Il n'y a que les créatures, que tels et tels êtres qui soient faisables, qui soient visibles par des idées qui les représentent, avant même qu'elles soient faites. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait, car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même; car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu, peut n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être : car l'Être n'a point d'idée qui le représente. Il n'a point d'archétype qui contienne toute sa réalité intelligible. Il est à lui-même son archétype, et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres.

Ainsi vous voyez bien que cette proposition, *Il y a un Dieu*, est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même aussi certaine que celle-ci : *Je pense, donc je suis*. Vous voyez de plus ce que c'est que Dieu, puisque Dieu, et l'être, ou l'infini, ne sont qu'une même chose.

VI. Mais, encore un coup, ne vous y trompez pas, vous ne voyez

1. *Exode*, 3, 14.

que fort confusément, et comme de loin, ce que c'est que Dieu. Vous ne le voyez point tel qu'il est, parce que, quoique vous voyiez l'infini, ou l'être sans restriction, vous ne le voyez que d'une manière fort imparfaite. Vous ne le voyez point comme un être simple. Vous voyez la multiplicité des créatures dans l'infinité de l'être incréé, mais vous n'y voyez pas distinctement son unité. C'est que vous ne le voyez pas tant selon sa réalité absolue que selon ce qu'il est par rapport aux créatures possibles, dont il peut augmenter le nombre à l'infini, sans qu'elles égalent jamais la réalité qui les représente. C'est que vous le voyez comme raison universelle qui éclaire les intelligences selon la mesure de lumière qui leur est nécessaire maintenant pour se conduire et pour découvrir ses perfections en tant que participables par des êtres limités. Mais vous ne découvrez pas cette propriété qui est essentielle à l'infini, d'être en même temps un et toutes choses, composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections différentes, et tellement simple qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle [1].

Dieu ne communique pas sa substance aux créatures, il ne leur communique que ses perfections; non telles qu'elles sont dans sa substance, mais telles que sa substance les représente, et que la limitation des créatures le peut porter. L'étendue intelligible, par exemple, représente les corps; c'est leur archétype ou leur idée. Mais quoique cette étendue n'occupe aucun lieu, les corps sont étendus localement; et ils ne peuvent être que localement étendus, à cause de la limitation essentielle aux créatures, et que toute substance finie ne peut avoir cette propriété incompréhensible à l'esprit humain, d'être en même temps un et toutes choses, parfaitement simple, et posséder toutes sortes de perfections.

Ainsi l'étendue intelligible représente des espaces infinis, mais elle n'en remplit aucun : et quoiqu'elle remplisse, pour ainsi dire, tous les esprits, et se découvre à eux, il ne s'ensuit nullement que notre esprit soit spacieux. Il faudrait qu'il le fût infiniment pour voir des espaces infinis, s'il les voyait par une union locale à des espaces localement étendus [2].

La substance divine est partout sans extension locale. Elle n'a point de bornes. Elle n'est point renfermée dans l'univers. Mais ce n'est point cette substance, en tant que répandue partout, que nous voyons lorsque nous pensons à des espaces; car si cela était, notre esprit étant fini, nous ne pourrions jamais penser à des espaces

1. Voy. la *Première Lettre touchant la défense de M. Arnauld*, remarq. 3°.
2. Voy. la même *Lettre*, seconde remarque, n. 11 et les suivants.

infinis[1]. Mais l'étendue intelligible que nous voyons dans la substance divine qui la renferme n'est que cette même substance en tant que représentative des êtres matériels et participable par eux. Voilà tout ce que je puis vous dire. Mais remarquez bien que l'être sans restriction, ou l'infini en toutes manières que nous apercevons, n'est point seulement la substance divine en tant que représentative de tous les êtres possibles; car quoique nous n'ayons point des idées particulières de tous ces êtres, nous sommes assurés qu'ils ne peuvent égaler la réalité intelligible de l'infini. C'est donc en un sens la substance même de Dieu que nous voyons. Mais nous ne la voyons en cette vie que d'une manière si confuse et si éloignée, que nous voyons plutôt qu'elle est la source et l'exemplaire de tous les êtres que sa propre nature ou ses perfections en elles-mêmes.

Ariste. — N'y a-t-il point quelque contradiction dans ce que vous me dites? Si rien de fini ne peut avoir assez de réalité pour représenter l'infini, ce qui me paraît évident, n'est-ce pas une nécessité qu'on voie la substance de Dieu en elle-même?

VII. Théodore. — Je ne vous nie pas qu'on ne voie la substance de Dieu en elle-même. On la voit en elle-même en ce sens, que l'on ne la voit point par quelque chose de fini qui la représente. Mais on ne la voit point en elle-même, en ce sens, qu'on atteigne à sa simplicité et que l'on y découvre ses perfections.

Puisque vous demeurez d'accord que rien de fini ne peut représenter la réalité infinie, il est clair que si vous voyez l'infini, vous ne le voyez qu'en lui-même. Or, il est certain que vous le voyez; car autrement, quand vous me demandez s'il y a un Dieu, ou un être infini, vous me feriez une demande ridicule par une proposition dont vous n'entendriez pas les termes. C'est comme si vous me demandiez s'il y a un *Blictri*[2], c'est-à-dire une telle chose, sans savoir quoi.

Assurément tous les hommes ont l'idée de Dieu, ou pensent à l'infini, lorsqu'ils demandent s'il y en a un. Mais ils croient pouvoir y penser sans qu'il y en ait, parce qu'ils ne font pas réflexion que rien de fini ne peut le représenter. Comme ils peuvent penser à bien des choses qui ne sont point, à cause que les créatures peuvent être vues sans qu'elles soient, car on ne les voit point en elles-mêmes, mais dans les idées qui les représentent, ils s'imaginent qu'il en est de même de l'infini, et qu'on peut y penser sans qu'il

1. Voy. la *Première Lettre touchant la défense de M. Arnauld* et ci-dessous *Entretien VIII*.

2. C'est un terme qui ne réveille aucune idée.

soit. Voilà ce qui fait qu'ils cherchent, sans le reconnaître, celui qu'il rencontrent à tous moments, et qu'ils reconnaîtraient bientôt s'ils rentraient en eux-mêmes et faisaient réflexion sur leurs idées.

Ariste. — Vous me convainquez, Théodore, mais il me reste encore quelque doute. C'est qu'il me semble que l'idée que j'ai de l'être en général ou de l'infini est une idée de ma façon. Il me semble que l'esprit peut se faire des idées générales de plusieurs idées particulières. Quand on a vu plusieurs arbres, un pommier, un poirier, un prunier, etc., on s'en fait une idée générale d'arbre. De même quand on a vu plusieurs êtres, on s'en forme l'idée générale de l'être. Ainsi cette idée générale de l'être n'est peut-être qu'un assemblage confus de tous les autres. C'est ainsi qu'on me l'a appris, et que je l'ai toujours entendu.

VIII. Théodore. — Votre esprit, Ariste, est un merveilleux ouvrier. Il sait tirer l'infini du fini, l'idée de l'être sans restriction des idées de tels et tels êtres. C'est peut-être qu'il trouve dans son propre fonds assez de réalité pour donner à des idées finies ce qui leur manque pour être infinies. Je ne sais si c'est ainsi qu'on vous l'a appris, mais je crois savoir que vous ne l'avez jamais bien compris.

Ariste. — Si nos idées étaient infinies, assurément elles ne seraient point notre ouvrage, ni des modifications de notre esprit. Cela ne se peut contester. Mais peut-être sont-elles finies, quoique par elles nous puissions apercevoir l'infini; ou bien l'infini que nous voyons n'est point tel dans le fond. Ce n'est, comme je viens de vous dire, que l'assemblage confus de plusieurs choses finies. L'idée générale de l'être n'est peut-être qu'un amas confus des idées de tels et tels êtres. J'ai de la peine à m'ôter cette pensée de l'esprit.

IX. Théodore. — Oui, Ariste, nos idées sont finies, si par nos idées vous entendez nos perceptions ou les modifications de notre esprit. Mais si vous entendez par l'idée de l'infini ce que l'esprit voit quand il y pense, ou ce qui est alors l'objet immédiat de l'esprit, assurément cela est infini, car on le voit tel. Prenez-y garde, vous dis-je, on le voit tel. L'impression que l'infini fait sur l'esprit est finie. Il y a même plus de perception dans l'esprit, plus d'impression d'idée, en un mot plus de pensée, lorsqu'on connaît clairement et distinctement un petit objet, que lorsqu'on pense confusément à un grand ou même à l'infini. Mais quoique l'esprit soit presque toujours plus touché, plus pénétré, plus modifié par une idée finie que par une infinie, néanmoins il y a bien plus de réalité dans l'idée infinie que dans la finie, dans l'être sans restriction que dans tels et tels êtres.

Vous ne sauriez vous ôter de l'esprit que les idées générales ne sont qu'un assemblage confus de quelques idées particulières, ou du moins que vous avez le pouvoir de les former de cet assemblage. Voyons ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette pensée dont vous êtes si fort prévenu. Vous pensez, Ariste, à un cercle d'un pied de diamètre, ensuite à un de deux pieds, à un de trois, à un de quatre, etc., et enfin vous ne déterminez point la grandeur du diamètre, et vous pensez à un cercle en général. L'idée de ce cercle en général, direz-vous, n'est donc que l'assemblage confus des cercles auxquels j'ai pensé. Certainement cette conséquence est fausse ; car l'idée du cercle en général représente des cercles infinis, et leur convient à tous ; et vous n'avez pensé qu'à un nombre fini de cercles.

C'est donc plutôt que vous avez trouvé le secret de former l'idée de cercle en général de cinq ou six que vous avez vus. Et cela est vrai en un sens, et faux en un autre. Cela est faux en ce sens, qu'il y ait assez de réalité dans l'idée de cinq ou six cercles pour en former l'idée de cercle en général. Mais cela est vrai en ce sens, qu'après avoir reconnu que la grandeur des cercles n'en change point les propriétés, vous avez peut-être cessé de les considérer l'un après l'autre selon leur grandeur déterminée, pour les considérer en général selon une grandeur indéterminée. Ainsi vous avez, pour ainsi dire, formé l'idée de cercle en général en répandant l'idée de la généralité sur les idées confuses des cercles que vous avez imaginés. Mais je vous soutiens que vous ne sauriez former des idées générales que parce que vous trouvez dans l'idée de l'infini assez de réalité pour donner de la généralité à vos idées. Vous ne pouvez penser à un diamètre indéterminé que parce que vous voyez l'infini dans l'étendue, et que vous pouvez l'augmenter ou la diminuer à l'infini. Je vous soutiens que vous ne pourriez jamais penser à ces formes abstraites de genres et d'espèces, si l'idée de l'infini, qui est inséparable de votre esprit, ne se joignait tout naturellement aux idées particulières que vous apercevez. Vous pourriez penser à tel cercle, mais jamais au cercle. Vous pourriez apercevoir telle égalité de rayons, mais jamais une égalité générale entre des rayons indéterminés. La raison est que toute idée finie et déterminée ne peut jamais représenter rien d'infini et d'indéterminé. Mais l'esprit joint sans réflexion à ses idées finies l'idée de la généralité qu'il trouve dans l'infini ; car de même que l'esprit répand sur l'idée de telle étendue, quoique divisible à l'infini, l'idée de l'unité indivisible, il répand aussi sur quelques idées particulières l'idée générale d'une parfaite égalité. Et c'est ce qui le jette dans une infinité d'er-

reurs; car toute la fausseté de nos idées vient de ce que nous les confondons entre elles, et que nous les mêlons encore avec nos propres modifications. Mais c'est de quoi nous parlerons une autre fois.

Ariste. — Tout cela est fort bien, Théodore. Mais n'est-ce point que vous regardez nos idées comme distinguées de nos perceptions? Il me semble que l'idée du cercle en général n'est qu'une perception confuse de plusieurs cercles de diverses grandeurs, c'est-à-dire un amas de diverses modifications de mon esprit presque effacées, dont chacune est l'idée ou la perception de tel cercle [1].

X. Théodore. — Oui, sans doute, je mets bien de la différence entre nos idées et nos perceptions, entre nous qui apercevons et ce que nous apercevons. C'est que je sais que le fini ne peut trouver en lui de quoi se représenter l'infini. C'est que je sais, Ariste, que je ne renferme en moi aucune réalité intelligible; et que bien loin de trouver en ma substance les idées de toutes choses, je n'y trouve pas même l'idée de mon être propre; car je suis entièrement inintelligible à moi-même, et je ne verrai jamais ce que je suis que lorsqu'il plaira à Dieu de me découvrir l'idée, ou l'archétype des esprits que renferme la raison universelle. Mais c'est de quoi nous nous entretiendrons une autre fois [2].

Assurément, Ariste, si vos idées n'étaient que des modifications de votre esprit, l'assemblage confus de mille et mille idées ne serait jamais qu'un composé confus, incapable d'aucune généralité. Prenez vingt couleurs différentes, mêlez-les ensemble pour exciter en vous une couleur en général; produisez en vous dans un même temps plusieurs sentiments différents pour en former un sentiment en général : vous verrez bientôt que cela n'est pas possible; car en mêlant diverses couleurs, vous ferez du vert, du gris, du bleu, toujours quelque couleur particulière. L'étourdissement n'est qu'un assemblage confus d'une infinité de sentiments ou de modifications de l'âme; mais ce n'est néanmoins qu'un sentiment particulier. C'est que toute modification d'un être particulier, tel qu'est notre esprit, ne peut être que particulière. Elle ne peut jamais s'élever à la généralité qui se trouve dans les idées. Il est vrai que vous pouvez penser à la douleur en général, mais vous ne sauriez jamais être modifié que par une douleur particulière. Et si vous pouvez penser à la douleur en général, c'est que vous pouvez joindre la généralité à toutes choses. Mais, encore un coup, vous ne sauriez

1. Voy. la *Réponse au livre des Vraies et des Fausses idées.*

2. Voy. la seconde partie du liv. III, de la *Rech. de la Vérité*, ch. 7, n. 4, et l'*Éclaircissement* qui répond à ce chapitre.

tirer de votre fonds cette idée de la généralité. Elle a trop de réalité ; il faut que l'infini vous la fournisse de son abondance.

Ariste. — Je n'ai rien à vous répondre. Tout ce que vous me dites me paraît évident. Mais je suis surpris que ces idées générales, qui ont infiniment plus de réalité que les idées particulières, me frappent moins qu'elles, et me paraissent avoir beaucoup moins de solidité.

XI. Théodore. — C'est qu'elles se font moins sentir, ou plutôt c'est qu'elles ne se font nullement sentir. Ne jugez pas, Ariste, de la réalité des idées comme les enfants jugent de la réalité des corps. Les enfants croient que tous ces espaces qui sont entre la terre et le ciel ne sont rien de réel, parce qu'ils ne se font point sentir. Et il y a même peu de gens qui sachent qu'il y a autant de matière dans un pied cube d'air que dans un pied cube de plomb, parce que le plomb est plus dur, plus pesant, plus sensible, en un mot, que l'air. Ne les imitez pas. Jugez de la réalité des idées non par le sentiment que vous en avez, qui vous marque confusément leur action, mais par la lumière intelligible qui vous découvre leur nature. Autrement vous croirez que les idées sensibles et qui vous frappent, telles qu'est celle que vous avez de ce plancher que vous pressez du pied, ont plus de réalité que les idées purement intelligibles, quoique dans le fond il n'y ait aucune différence.

Ariste. — *Aucune différence*, Théodore ! Quoi ! l'idée de l'étendue à laquelle je pense n'est pas différente de celle de cette étendue que je vois, que je presse du pied, et qui me résiste ?

XII. Théodore. — Non, Ariste, il n'y a point de deux sortes d'étendues, ni de deux sortes d'idées qui les représentent. Et si cette étendue à laquelle vous pensez vous touchait, ou modifiait votre âme par quelque sentiment, d'intelligible qu'elle est, elle vous paraîtrait sensible. Elle vous paraîtrait dure, froide, colorée, et peut-être douloureuse ; car vous lui attribueriez peut-être tous les sentiments que vous auriez. Encore un coup, il ne faut pas juger des choses par le sentiment que nous en avons. Il ne faut pas croire que la glace ait plus de réalité que l'eau, à cause qu'elle nous résiste davantage.

Si vous croyiez que le feu a plus de force ou d'efficace que la terre, votre erreur aurait quelque fondement ; car il y a quelque raison de juger de la grandeur des puissances par celle de leurs effets. Mais de croire que l'idée de l'étendue, qui vous touche par quelque sentiment, est d'une autre nature, ou a plus de réalité que celle à laquelle vous pensez, sans en recevoir aucune impression sensible, c'est prendre l'absolu pour le relatif, c'est juger de ce

que les choses sont en elles-mêmes par le rapport qu'elles ont avec vous. C'est le moyen de donner à la pointe d'une épine plus de réalité qu'à tout le reste de l'univers, et même qu'à l'être infini. Mais quand vous serez accoutumé à distinguer vos sentiments de vos idées, vous reconnaîtrez que la même idée de l'étendue peut se faire connaître, se faire imaginer, et se faire sentir, selon que la substance divine qui la renferme l'applique diversement à notre esprit. Ainsi ne croyez pas que l'infini, ou l'être en général, ait moins de réalité que l'idée de tel objet qui vous touche actuellement d'une manière fort vive et fort sensible. Jugez des choses par les idées qui les représentent, et ne leur attribuez rien de semblable aux sentiments dont vous êtes frappé. Vous comprendrez plus distinctement dans la suite du temps ce que je vous insinue présentement.

Ariste. — Tout ce que vous venez de me dire, Théodore, est furieusement abstrait, et j'ai bien de la peine à le fixer devant moi. Mon esprit travaille étrangement : un peu de repos, s'il vous plaît. Il faut que je pense à loisir sur toutes ces grandes et sublimes vérités. Je tâcherai de me les rendre familières par les efforts pénibles d'une attention toute pure. Mais présentement je n'en suis pas capable. Il faut que je me délasse pour reprendre de nouvelles forces.

Théodore. — Je le savais bien, Ariste, que vous ne seriez pas long-temps esprit pur. Allez, menez paître vous-même votre corps. Délassez votre imagination par la variété des objets qui peuvent la rassurer et la réjouir. Mais tâchez néanmoins de conserver quelque goût pour la vérité ; et dès que vous vous sentirez capable de vous en nourrir et de la méditer, quittez tout pour elle. Oubliez même ce que vous êtes, autant que vous le pourrez. C'est une nécessité que vous pensiez aux besoins du corps ; mais c'est un grand déréglement que de vous occuper de ses plaisirs.

TROISIÈME ENTRETIEN.

De la différence qu'il y a entre nos sentiments et nos idées. Qu'il ne faut juger des choses que par les idées qui les représentent, et nullement par les sentiments dont on est touché en leur présence ou à leur occasion.

Théodore. — Holà ! oh ! Ariste, que vous voilà rêveur ! A quoi pensez-vous si profondément ?

Ariste. — Qui est là ? Ah ! Théodore, vous m'avez surpris. Je reviens de cet autre monde où vous m'avez transporté ces jours-ci. J'y vas maintenant tout seul, et sans craindre les fantômes qui en

empêchent l'entrée. Mais lorsque j'y suis, j'y trouve tant de lieux obscurs, que je crains de m'égarer et de me perdre.

I. Théodore. — C'est beaucoup, Ariste, que de savoir quitter son corps quand on le veut, et s'élever en esprit dans le pays des intelligences. Mais cela ne suffit pas. Il faut savoir un peu la carte de ce pays, quels sont les lieux inaccessibles aux pauvres mortels, et quels sont ceux où ils peuvent aller librement sans craindre les illusions. C'est, ce me semble, pour n'avoir pas bien pris garde à ce que je m'en vas vous faire remarquer, que la plupart des voyageurs de ces différentes contrées ont été séduits par certains spectres engageants, qui nous attirent dans des précipices dont le retour est moralement impossible. Écoutez-moi bien sérieusement ; je vas vous dire aujourd'hui ce que vous ne devez jamais oublier.

Ne prenez jamais, Ariste, vos propres sentiments pour nos idées, les modifications qui touchent votre âme pour les idées qui éclairent tous les esprits. Voilà le plus grand de tous les préceptes pour éviter l'égarement. Jamais vous ne contemplerez les idées sans découvrir quelque vérité ; mais quelque attention que vous ayez à vos propres modifications, vous n'en serez jamais éclairé. Vous ne pouvez pas bien comprendre ce que je vous dis : il faut que je m'explique davantage.

II. Vous savez, Ariste, que le Verbe divin, en tant que raison universelle, renferme dans sa substance les idées primordiales de tous les êtres et créés et possibles. Vous savez que toutes les intelligences qui sont unies à cette souveraine raison découvrent en elle quelques-unes de ces idées, selon qu'il plaît à Dieu de les leur manifester. Cela se fait en conséquence des lois générales qu'il a établies pour nous rendre raisonnables, et former entre nous et avec lui une espèce de société. Je vous développerai quelque jour tout ce mystère. Vous ne doutez pas que l'étendue intelligible, par exemple, qui est l'idée primordiale, ou l'archétype des corps, est contenue dans la raison universelle, qui éclaire tous les esprits, et celui-là même à qui cette raison est consubstantielle. Mais vous n'avez peut-être pas fait assez de réflexion sur la différence qu'il y a entre les idées intelligibles qu'elle renferme, et nos propres sentiments ou les modifications de notre âme ; et vous croyez peut-être qu'il est inutile de la remarquer exactement.

III. Qu'il y a de différence, mon cher Ariste, entre la lumière de nos idées et l'obscurité de nos sentiments, entre connaître et sentir ; et qu'il est nécessaire de s'accoutumer à la distinguer sans peine ! Celui qui n'a point fait assez de réflexion sur cette différence, croyant sans cesse connaître fort clairement ce qu'il sent le plus

vivement, ne peut faire qu'il ne s'égare dans les ténèbres de ses propres modifications. Car enfin, comprenez bien cette importante vérité. L'homme n'est point à lui-même sa propre lumière. Sa substance, bien loin de l'éclairer, lui est inintelligible elle-même. Il ne connaît rien que par la lumière de la raison. J'entends toujours de cette raison universelle qui éclaire tous les esprits par les idées intelligibles qu'elle leur découvre dans sa substance toute lumineuse.

IV. La raison créée, notre âme, l'esprit humain, les intelligences les plus pures et les plus sublimes peuvent bien voir la lumière; mais ils ne peuvent la produire, ou la tirer de leur propre fonds; ils ne peuvent l'engendrer de leur substance. Ils peuvent découvrir les vérités éternelles, immuables, nécessaire dans le Verbe divin, dans la sagesse éternelle, immuable, nécessaire ; mais ils ne peuvent trouver que des sentiments souvent fort vifs, mais toujours obscurs et confus, que des modalités pleines de ténèbres. En un mot, ils ne peuvent en se contemplant découvrir la vérité. Ils ne peuvent se nourrir de leur propre substance. Ils ne peuvent trouver la vie des intelligences que dans la raison universelle qui anime tous les esprits.

Ariste. — Je suis bien persuadé, Théodore, par les réflexions que j'ai faites sur ce que vous m'avez dit ces jours-ci, que c'est uniquement le Verbe divin qui nous éclaire par les idées intelligibles qu'il renferme; car il n'y a point deux ou plusieurs sagesses, deux ou plusieurs raisons universelles. La vérité est immuable, nécessaire, éternelle, la même dans le temps et dans l'éternité, la même parmi nous et les étrangers, la même dans le ciel et dans les enfers. Le Verbe éternel parle à toutes les nations le même langage, aux Chinois et aux Tartares comme aux Français et aux Espagnols; et s'ils ne sont pas également éclairés, c'est qu'ils sont inégalement attentifs; c'est qu'ils mêlent, les uns plus, les autres moins, les inspirations particulières de leur amour-propre avec les réponses générales de la vérité intérieure. Deux fois deux font quatre chez tous les peuples. Tous entendent la voix de la vérité, qui nous ordonne de ne point faire aux autres ce que nous ne voulons pas qu'on nous fasse. Et ceux qui n'obéissent point à cette voix sentent des reproches intérieurs qui les menacent et qui les punissent de leur désobéissance, pourvu qu'ils rentrent en eux-mêmes et qu'ils entendent raison. Je suis maintenant bien convaincu de ces principes; mais je ne comprends pas encore trop bien cette différence entre connaître et sentir, que vous jugez si nécessaire pour éviter l'erreur. Je vous prie de me la faire remarquer.

V. Théodore. — Si vous aviez bien médité sur les principes dont vous dites que vous êtes convaincu, vous verriez clairement ce que vous me demandez. Mais sans vous engager dans un chemin trop pénible, répondez-moi. Pensez-vous que Dieu sente la douleur que nous souffrons?

Ariste. — Non, sans doute; car le sentiment de la douleur rend malheureux.

Théodore. — Fort bien. Mais croyez-vous qu'il la connaisse?

Ariste. — Oui, je le crois; car il connaît tout ce qui arrive à ses créatures. La connaissance de Dieu n'a point de bornes, et connaître ma douleur ne le rend ni malheureux ni imparfait. Au contraire.....

Théodore. — Oh! oh, Ariste! Dieu connaît la douleur, le plaisir, la chaleur et le reste, et il ne sent point ces choses! Il connaît la douleur, puisqu'il sait quelle est cette modification de l'âme en quoi la douleur consiste. Il la connaît, puisque c'est lui seul qui la cause en nous, ainsi que je vous prouverai dans la suite, et qu'il sait bien ce qu'il fait. En un mot, il la connaît, puisque sa connaissance n'a point de bornes. Mais il ne la sent pas, car il serait malheureux. Connaître la douleur, ce n'est donc pas la sentir.

Ariste. — Il est vrai. Mais sentir la douleur n'est-ce pas la connaître?

VI. Théodore. — Non, sans doute, puisque Dieu ne la sent nullement, et qu'il la connaît parfaitement. Mais pour ne point nous arrêter à l'équivoque des termes, si vous voulez que sentir la douleur ce soit la connaître, du moins demeurez d'accord que ce n'est point la connaître clairement, que ce n'est point la connaître par la lumière et par évidence, en un mot, que ce n'est point en connaître la nature, et qu'ainsi, à parler exactement, ce n'est point la connaître. Sentir la douleur, par exemple, c'est se sentir malheureux, sans savoir bien ni ce qu'on est, ni quelle est cette modalité de notre être qui nous rend malheureux. Mais connaître, c'est avoir une idée claire de la nature de son objet, et en découvrir tels et tels rapports par lumière et par évidence.

Je connais clairement les parties de l'étendue, parce que j'en puis voir évidemment les rapports. Je vois clairement que les triangles semblables ont leurs côtés proportionnels, qu'il n'y a point de triangle plan dont les trois angles ne soient égaux à deux droits. Je vois clairement ces vérités ou ces rapports dans l'idée ou l'archétype de l'étendue; car cette idée est si lumineuse, que c'est en la contemplant que les géomètres et les bons physiciens se forment;

et elle est si féconde en vérités, que tous les esprits ensemble ne l'épuiseront jamais.

VII. Il n'en est pas de même de mon être. Je n'en ai point d'idée : je n'en vois point l'archétype. Je ne puis découvrir les rapports des modifications qui affectent mon esprit. Je ne puis en me tournant vers moi-même reconnaître aucune de mes facultés ou de mes capacités. Le sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc. ; mais il ne me fait point connaître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté, de mes sentiments, de mes passions, de ma douleur, ni les rapports que toutes ces choses ont entre elles, parce qu'encore un coup n'ayant point d'idée de mon âme, n'en voyant point l'archétype dans le Verbe divin, je ne puis découvrir en la contemplant ni ce qu'elle est, ni les modalités dont elle est capable, ni enfin les rapports qui sont entre ses modalités ; rapports que je sens vivement sans les connaître. Tout cela, mon cher Ariste, parce que, comme je vous ai déjà dit, je ne suis point ma lumière à moi-même, que ma substance et mes modalités ne sont que ténèbres, et que Dieu n'a pas trouvé à propos, pour bien des raisons, de me découvrir l'idée ou l'archétype qui représente la nature des êtres spirituels ; car, si ma substance était intelligible par elle-même ou en elle-même, si elle était lumineuse, si elle pouvait m'éclairer, comme je ne suis pas séparé de moi-même, certainement je pourrais voir en me contemplant que je suis capable d'être touché de tels et tels sentiments que je n'ai jamais éprouvés, et dont je n'aurai peut-être jamais aucune connaissance. Je n'aurais pas eu besoin d'un concert pour savoir quelle est la douceur de l'harmonie ; et quoique je n'eusse jamais goûté d'un tel fruit, j'aurais pu, je ne dis pas sentir, mais connaître avec évidence la nature du sentiment qu'il excite en moi. Mais, comme on ne peut connaître la nature des êtres que dans la raison qui les renferme d'une manière intelligible, quoique je ne me puisse sentir qu'en moi-même, ce n'est qu'en elle que je puis découvrir ce que je suis et les modalités dont ma nature est susceptible, et à plus forte raison ce n'est qu'en elle que je puis découvrir les principes des sciences et toutes les vérités capables d'éclairer l'esprit.

Ariste. — Avançons un peu, Théodore. Je crois qu'il y a des différences essentielles entre connaître et sentir, entre les idées qui éclairent l'esprit et les sentiments qui le touchent ; et je demeure d'accord que bien que je ne me sente qu'en moi-même, je ne puis connaître ce que je suis que dans la raison, qui renferme l'archétype de mon être et les idées intelligibles de toutes choses.

VIII. Théodore. — Bien donc, Ariste. Vous voilà prêt à faire mille et mille découvertes dans le pays de la vérité. Distinguez nos idées de vos sentiments, mais distinguez-les bien. Encore un coup, distinguez-les bien, et tous ces fantômes caressants dont je vous ai parlé ne vous engageront point dans l'erreur. Élevez-vous toujours au-dessus de vous-même. Vos modalités ne sont que ténèbres : souvenez-vous-en. Montez plus haut jusqu'à la raison, et vous verrez la lumière. Faites taire vos sens, votre imagination et vos passions, et vous entendrez la voix pure de la vérité intérieure, les réponses claires et évidentes de notre maître commun. Ne confondez jamais l'évidence qui résulte de la comparaison des idées avec la vivacité des sentiments qui vous touchent et qui vous ébranlent. Plus nos sentiments sont vifs, plus ils répandent de ténèbres. Plus nos fantômes sont terribles ou agréables, plus ils paraissent avoir de corps et de réalité, plus ils sont dangereux et propres à nous séduire. Dissipez-les, ou entrez en défiance. Fuyez, en un mot, tout ce qui vous touche, et courez et attachez-vous à tout ce qui vous éclaire. Il faut suivre la raison malgré les caresses, les menaces, les insultes du corps auquel nous sommes unis, malgré l'action des objets qui nous environnent. Concevez-vous bien distinctement tout ceci? en êtes-vous bien convaincu par les raisons que je vous ai données, et par vos propres réflexions ?

Ariste. — Votre exhortation, Théodore, me paraît bien vive pour un entretien de métaphysique. Il me semble que vous excitez en moi des sentiments au lieu d'y faire naître des idées claires. Je me sers de votre langage. De bonne foi, je ne comprends pas trop ce que vous me dites. Je le vois, et un moment après je ne le vois plus. C'est que je ne sais encore que l'entrevoir. Il me semble que vous avez raison, mais je ne vous entends pas trop bien.

IX. Théodore. — Ah! mon cher Ariste, votre réponse est encore une preuve de ce que nous venons de dire. Il n'y a point de mal que vous y fassiez réflexion. Je vous dis ce que je vois, et vous ne le voyez pas. C'est une preuve que l'homme n'instruit pas l'homme. C'est que je ne suis point votre maître ou votre docteur. C'est que je ne suis qu'un moniteur, véhément peut-être, mais peu exact et peu entendu. Je parle à vos oreilles. Apparemment je n'y fais que trop de bruit. Mais notre unique maître ne parle point encore assez clairement à votre esprit, ou plutôt la raison lui parle sans cesse fort nettement; mais, faute d'attention, vous n'entendez point assez ce qu'elle nous répond. Je croyais pourtant, par les choses que vous venez de me dire, et par celles que je

vous avais dites moi-même, que vous compreniez suffisamment mon principe et les conséquences qu'il en faut tirer. Mais je vois bien qu'il ne suffit pas que je vous donne des avis généraux appuyés sur des idées abstraites et métaphysiques, il faut encore que je vous apporte quelques preuves particulières de la nécessité de ces avis.

Je vous ai exhorté à vous accoutumer à reconnaître sans peine la différence qu'il y a entre connaître et sentir, entre nos idées claires et nos sentiments toujours obscurs et confus; et je vous soutiens que cela seul suffit pour découvrir une infinité de vérités. Je vous le soutiens, dis-je, sur ce fondement, qu'il n'y a que la raison qui nous éclaire, que nous ne sommes point notre lumière à nous-mêmes, ni nulle intelligence à aucune autre. Vous verrez clairement si ce fondement est solide lorsque vous cesserez de m'entendre, moi, et que dans votre cabinet vous consulterez attentivement la vérité intérieure. Mais pour vous faciliter l'intelligence de mon principe, et vous en faire mieux connaître la nécessité et les conséquences, répondez-moi, je vous prie. Vous savez bien la musique, car je vous vois souvent toucher les instruments d'une manière fort savante et fort hardie.

Ariste. — J'en sais assez pour charmer mon chagrin et chasser ma mélancolie.

X. Théodore. — Bien donc. Expliquez-moi un peu la nature de ces divers sons que vous alliez d'une manière si juste et si agréable. Qu'est-ce qu'une octave, une quinte, une quarte? D'où vient que, deux cordes étant dans l'unisson, on ne peut en toucher l'une sans ébranler l'autre? Vous avez l'oreille très-fine et très-délicate : consultez-la, afin qu'elle vous réponde ce que je souhaite d'apprendre de vous.

Ariste. — Je pense que vous vous moquez de moi. C'est la raison, et non les sens, qu'il faut consulter.

Théodore. — Cela est vrai. Il ne faut consulter les sens que sur des faits. Leur pouvoir est fort borné, mais la raison s'étend à tout : consultez-la donc, et prenez garde de confondre ses réponses avec le témoignage de vos sens. Eh bien, que vous répond-elle ?

Ariste. — Vous me pressez trop. Néanmoins il me semble que le son est une qualité répandue dans l'air, laquelle ne peut affecter que le sens de l'ouïe; car chaque sens a son objet propre.

Théodore. — Appelez-vous cela consulter la raison?

Ariste. — Que voulez-vous que je vous dise? Tenez, voici une octave, *la-la;* voici une quinte, *ut-sol;* voici une quarte, *ut-fa.*

Théodore. — Vous chantez bien, mais que vous raisonnez mal! Je comprends que c'est que vous voulez vous réjouir.

Ariste. — Assurément, Théodore. Mais, pour votre autre question, je vous réponds que c'est par sympathie que les cordes de même son s'ébranlent les unes les autres. N'ai-je pas bien rencontré ?

XI. Théodore. — Parlons sérieusement, Ariste. Si vous voulez maintenant me réjouir, tâchez de m'instruire.

Ariste. — Je n'en ferai rien, s'il vous plaît. Faites votre personnage, et laissez-moi faire le mien. C'est à moi à écouter.

Théodore. — Que vos manières sont honnêtes et agréables! Çà donc, prêtez-moi ce monocorde, et prenez garde à ce que je vas faire et à ce que je vas vous dire. En pinçant ou en tirant à moi cette corde, je la mets hors de l'état où le bandement l'oblige d'être; et lorsque je la quitte, vous voyez bien, sans qu'il soit nécessaire de vous le prouver, qu'elle se remue quelque temps deçà et delà, et qu'ainsi elle fait un grand nombre de vibrations, et par conséquent beaucoup d'autres petites secousses imperceptibles à nos sens; car la ligne droite étant plus courte que la courbe, une corde ne peut pas faire ses vibrations ou devenir alternativement droite et courbe, sans que les parties qui la composent s'allongent et se raccourcissent fort promptement. Or, je vous prie, un corps mu n'est-il pas capable de mouvoir celui qu'il rencontre? Cette corde peut donc ébranler l'air qui l'environne, et même le subtil qui en pénètre les pores, et celui-ci un autre jusqu'à votre oreille et à la mienne?

Ariste. — Il est vrai. Mais c'est un son que j'entends, un son répandu dans l'air, une qualité qui est bien différente des vibrations d'une corde ou des secousses d'un air ébranlé.

Théodore. — Doucement, Ariste. Ne consultez point vos sens, et ne jugez point sur leur témoignage. Il est vrai que le son est tout autre chose qu'un air ébranlé; mais c'est justement pour cela que vous dites sans fondement que le son se répand dans l'air. Car, prenez-y garde, en touchant cette corde je ne fais que l'ébranler, et une corde ébranlée ne fait qu'agiter l'air qui l'environne.

Ariste. — *Une corde ébranlée ne fait qu'agiter l'air qui l'environne!* Quoi, n'entendez-vous pas qu'elle produit un son dans l'air?

Théodore. — Apparemment j'entends ce que vous entendez. Mais lorsque je veux m'instruire de quelque vérité, je ne consulte pas mes oreilles, et vous consultez les vôtres, nonobstant toutes les bonnes résolutions que vous aviez prises. Rentrez donc en vous-même, et consultez les idées claires que renferme la raison. Con-

cevez-vous bien que de l'air, que de petits corps de telle figure qu'il vous plaira, et agités de telle et telle manière, soient capables de contenir ce son que vous entendez, et qu'une corde le puisse produire? Encore un coup, ne consultez point vos oreilles; et, pour plus de sûreté, imaginez-vous que vous êtes sourd. Considérez avec attention l'idée claire de l'étendue; c'est l'archétype des corps : elle en représente la nature et les propriétés. N'est-il pas évident que toutes les propriétés possibles de l'étendue ne peuvent être que des rapports de distance? Pensez-y sérieusement.

Ariste. — Cela est évident. Toutes les propriétés de l'étendue ne peuvent consister que dans ses diverses manières d'être. Ce ne sont que des rapports de distance.

Théodore. — Donc toutes les propriétés ou modalités possibles de l'étendue ne sont que des figures, ou des rapports de distance stables et permanents, et des mouvements ou des rapports de distance successifs et toujours changeants. Donc, Ariste, le son, que vous convenez être autre chose que du mouvement, n'est point répandu dans l'air, et une corde ne l'y peut produire. Ce ne sera donc qu'un sentiment ou une modalité de l'âme.

Ariste. — Je vois bien qu'il faut se rendre, ou nier ce principe, que l'idée de l'étendue représente la nature des corps. Peut-être ne représente-t-elle qu'une de ses propriétés. En effet, qui vous a dit que les corps ne sont que de l'étendue? L'essence de la matière consiste peut-être dans quelque autre chose; et cette autre chose sera capable de contenir les sons, et même de les produire. Prouvez-moi le contraire.

Théodore. — Mais prouvez-moi vous-même que cette autre chose, en quoi vous faites consister l'essence de la matière, ne sera pas capable de penser, de vouloir, de raisonner. Je vous soutiens que les cordes de votre luth pensent aussi juste que vous, ou du moins qu'elles se plaignent de ce que vous troublez leur repos. Prouvez-moi le contraire, et je vous convaincrai qu'elles ne répandent aucun son.

Ariste. — Il est vrai que si la nature du corps consiste dans quelque autre chose que de l'étendue, n'ayant nulle idée de cette chose, je ne puis pas vous prouver qu'elle ne pense point. Mais, je vous prie, prouvez-moi que la matière n'est rien autre chose que de l'étendue, et qu'ainsi elle est incapable de penser; car cela me paraît nécessaire pour faire taire les libertins, qui confondent l'âme avec le corps et qui soutiennent qu'elle est mortelle aussi bien que lui : à cause que selon eux toutes nos pensées ne sont que des modalités

de cette chose inconnue qu'on appelle corps, et que toutes les modalités peuvent cesser d'être.

Théodore. — J'ai déjà répondu à la question que vous me faites [1] ; mais elle est si importante, que bien qu'elle soit hors de propos, je suis bien aise de vous faire remarquer que sa résolution dépend, aussi bien que toutes les autres vérités, de ce grand principe, que la raison universelle renferme les idées qui nous éclairent, et que les ouvrages de Dieu ayant été formés sur ces idées, on ne peut mieux faire que de les contempler pour découvrir la nature ou les propriétés des êtres créés. Prenez donc garde : nous pouvons penser à de l'étendue sans penser à autre chose. C'est donc un être ou une substance, et non une manière d'être ; car on ne peut penser à une manière d'être sans penser à l'être qu'elle modifie, puisque les manières d'être ne sont que l'être même de telle et telle façon. On ne peut penser à des figures et à des mouvements sans penser à l'étendue, parce que les figures et les mouvements ne sont que des manières d'être de l'étendue. Cela est clair, si je ne me trompe ; et si cela ne vous paraît pas tel, je vous soutiens que vous n'avez plus aucun moyen de distinguer les modalités des substances d'avec les substances mêmes. Si cela ne vous paraît pas évident, ne philosophons pas davantage ; car.....

Ariste. — Philosophons, je vous prie.

Théodore. — Philosophons. L'idée ou l'archétype de l'étendue est éternelle et nécessaire. Nous voyons cette idée, comme je vous l'ai déjà prouvé ; et Dieu la voit aussi, puisqu'il n'y a rien en lui qu'il ne découvre. Nous la voyons, dis-je, clairement et distinctement, sans penser à autre chose. Nous pouvons l'apercevoir seule, ou plutôt nous ne pouvons pas l'apercevoir comme la manière d'être de quelque autre chose, car elle ne renferme aucun rapport nécessaire aux autres idées. Or, Dieu peut faire ce qu'il voit, et qu'il nous fait voir dans sa lumière clairement et distinctement. Il peut faire tout ce qui ne renferme point de contradiction, car il est tout-puissant. Donc il peut faire de l'étendue toute seule. Cette étendue sera donc un être ou une substance ; et l'idée que nous en avons nous représentera sa nature. Supposé donc que Dieu ait créé de cette étendue, assurément il y aura de la matière. Car quel genre d'être serait-ce que cette étendue ? Or, je crois que vous voyez bien que cette matière est incapable de penser, de sentir, de raisonner.

Ariste. — Je vous avoue que nos idées étant nécessaires et éternelles, et les mêmes que Dieu consulte, s'il agit, il sera ce que ces

1. *Entretien I*, n. 2.

idées représentent, et que nous ne nous tromperons point si nous n'attribuons à la matière que ce que nous voyons dans son archétype. Mais vous ne voyez peut-être pas cet archétype tout entier. Les modalités de l'étendue ne pouvant être que des rapports de distance, l'étendue est incapable de penser. J'en conviens. Mais le sujet de l'étendue, cette autre chose qui est peut-être renfermée dans l'archétype de la matière, et qui nous est inconnue, cela pourra bien penser.

XII. Théodore. — Cela pourra bien davantage, car cela pourra tout ce que vous voudrez, sans que personne vous le puisse contester. Cela pourra avoir mille et mille facultés, vertus, propriétés admirables. Cela pourra agir dans votre âme, l'éclairer, la rendre heureuse et malheureuse : en un mot, il y aura autant de puissances, et, si vous poussez la chose, autant de divinités qu'il y a de différents corps ; car en effet, que sais-je si cette autre chose, que vous prenez pour l'essence de la matière, n'a point toutes les qualités qu'il vous plaira de lui attribuer, puisque je n'en ai nulle connaissance ! Vous voyez peut-être par là que, pour connaître les ouvrages de Dieu, il faut consulter les idées qu'il nous en donne, celles qui sont claires, celles sur lesquelles il les a formés ; et qu'on court de très-grands dangers si on suit une autre voie. Car si nous consultons nos sens, si nous nous rendons aveuglément à leur témoignage, ils nous persuaderont qu'il y a du moins certains corps dont la puissance et l'intelligence sont merveilleuses.

Nos sens nous disent que le feu répand la chaleur et la lumière. Ils nous persuadent que les animaux et les plantes travaillent à la conservation de leur être et de leur espèce, avec une espèce d'intelligence. Or, nous voyons bien que ces facultés sont autre chose que des figures et des mouvements. Nous jugeons donc, sur ces témoignages obscurs et confus de nos sens, qu'il faut qu'il y ait dans les corps quelque autre chose que de l'étendue, puisque toutes les modalités de l'étendue ne peuvent être que des mouvements et des figures. Mais consultons attentivement la raison. Arrêtons-nous à l'idée claire que nous avons des corps. Ne les confondons pas avec notre être propre, et nous découvrirons peut-être que nous leur attribuons des qualités et des propriétés qu'ils n'ont pas, et qui nous appartiennent uniquement.

Il se peut faire, dites-vous, que nous ne voyions pas tout entier l'archétype ou l'idée de la matière. Quand cela serait ainsi, nous ne devrions lui attribuer que ce que cette idée nous en représente ; car il ne faut point juger de ce qu'on ne connaît pas. Assurément, si les libertins croient qu'il leur est permis de raisonner sur des chi-

mères dont ils n'ont aucune idée, ils doivent souffrir qu'on raisonne des choses par les idées qu'on en a. Mais pour leur ôter tout sujet de chute et de confiance dans leurs étranges erreurs, encore un coup, prenez garde que nous pouvons penser à l'étendue sans penser à autre chose, car c'est là le principe. Donc Dieu peut faire de l'étendue sans faire autre chose. Donc cette étendue subsistera sans cette chose inconnue qu'ils attribuent à la matière. Cette étendue sera donc une substance, et non une modalité de substance. Et voilà ce que je crois devoir appeler corps ou matière pour bien des raisons : non-seulement parce qu'on ne peut penser aux modalités des êtres sans penser aux êtres mêmes dont elles sont des modalités, et qu'il n'y a point d'autre voie pour distinguer les êtres de leurs modalités que de voir si on peut penser à ceux-là sans penser à celles-ci ; mais encore parce que, par l'étendue toute seule et les propriétés que tout le monde lui attribue, on peut expliquer suffisamment tous les effets naturels, je veux dire qu'on ne remarque aucun effet de la matière dont on ne puisse découvrir la cause naturelle dans l'idée de l'étendue.

Ariste. — Ce que vous dites là me paraît convaincant. Je comprends plus clairement que jamais que, pour connaître les ouvrages de Dieu, il faut consulter attentivement les idées qu'il renferme dans sa sagesse, et faire taire nos sens et surtout notre imagination. Mais cette voie de découvrir la vérité est si rude et si pénible, qu'il n'y a presque personne qui la suive. Pour juger si le son est dans l'air, il suffit de faire du bruit. Rien n'est plus commode. Mais l'esprit travaille furieusement dans l'attention qu'il donne aux idées qui ne frappent point les sens. On se lasse bientôt : je le sais par expérience. Que vous êtes heureux de pouvoir méditer sur les matières métaphysiques !

Théodore. — Je suis fait comme les autres, mon cher Ariste. Jugez de moi par vous-même, et vous me ferez honneur, vous ne vous tromperez qu'à mon avantage. Que voulez-vous? Cette difficulté que nous trouvons tous à nous unir à la raison est une peine et une preuve du péché, et la rébellion du corps en est le principe. Nous sommes condamnés à gagner notre vie à la sueur de notre front. Il faut maintenant que l'esprit travaille pour se nourrir de la vérité. Cela est commun à tous les hommes. Mais, croyez-moi, cette viande des esprits est si délicieuse, et donne à l'âme tant d'ardeur lorsqu'on en a goûté, que quoiqu'on se lasse de la rechercher, on ne se lasse jamais de la désirer et de recommencer ses recherches ; car c'est pour elle que nous sommes faits. Mais si je vous ai trop fatigué, donnez-moi cet instrument, afin que je soulage votre atten-

tion, et que je rende sensibles, autant que cela se peut, les vérités que je veux vous faire comprendrè.

Ariste. — Que voulez-vous faire? Je comprends clairement que le son n'est point répandu dans l'air, et qu'une corde ne peut le produire. Les raisons que vous venez de me dire me paraissent convaincantes; car enfin le son ni le pouvoir de le produire n'est point renfermé dans l'idée de la matière, puisque toutes les modalités des corps ne consistent que dans des rapports de distance. Cela me suffit. Néanmoins voici encore une preuve qui me frappe et qui me convainc : c'est que, dans une fièvre que j'eus il y a quelque temps, j'entendais sans cesse le hurlement d'un animal qui sans doute ne hurlait plus, car il était mort. Je pense aussi que dans le sommeil il vous arrive comme à moi d'entendre un concert, ou du moins le son de la trompette ou du tambour, quoiqu'alors tout soit dans un grand silence. J'entendais donc, étant malade, des cris et des hurlements; car je me souviens encore aujourd'hui qu'ils me faisaient beaucoup de peine. Or, ces sons désagréables n'étaient point dans l'air, quoique je les y entendisse aussi bien que celui que fait cet instrument. Donc, quoiqu'on entende les sons comme répandus dans l'air, il ne s'ensuit pas qu'ils y soient. Ils ne se trouvent effectivement que dans l'âme, car ce ne sont que des sentiments qui la touchent, que des modalités qui lui appartiennent. Je pousse même les choses plus loin; car tout ce que vous m'avez dit jusqu'ici me porte à croire qu'il n'y a rien dans les objets de nos sens qui soit semblable aux sentiments que nous en avons. Ces objets ont rapport avec leurs idées, mais il me semble qu'ils n'ont nul rapport avec nos sentiments. Les corps ne sont que l'étendue capable de mouvement et de diverses figures. Cela est évident lorsque l'on consulte l'idée qui les représente.

Théodore. — Les corps, dites-vous, n'ont rien de semblable aux sentiments que nous avons; et pour en connaître les propriétés il ne faut pas consulter les sens, mais l'idée claire de l'étendue qui représente leur nature. Retenez bien cette importante vérité.

Ariste. — Cela est évident, et je ne l'oublierai jamais.

XIII. Théodore. — Jamais! Bien donc, dites-moi, je vous prie, ce que c'est qu'une octave et une quinte; ou plutôt enseignez-moi ce qu'il faut faire pour entendre ces consonnances.

Ariste. — Cela est bien facile. Touchez cette corde entière, et ensuite mettez là votre doigt, et touchez l'une ou l'autre partie de la corde, et vous entendrez l'octave.

Théodore. — Pourquoi là mon doigt, et non pas ici?

Ariste. — C'est qu'ici vous feriez une quinte, et non une octave. Regardez, regardez. Voilà tous les tons marqués. Vous riez?

Théodore. — Me voilà bien savant, Ariste. Je puis vous faire entendre tous les tons que je voudrai. Mais si nous avions brisé notre instrument, toute notre science serait en morceaux.

Ariste. — Point du tout. J'en referais bien un autre. Ce n'est qu'une corde sur un ais. Tout le monde en peut faire autant.

Théodore. — Oui; mais cela ne suffit pas. Il faut marquer exactement les consonnances sur cet ais. Comment le diviseriez-vous donc pour marquer où il faut mettre le doigt afin d'entendre l'octave, la quinte, et les autres consonnances?

Ariste. — Je toucherais la corde entière, et en glissant le doigt je prendrais le ton que je voudrais marquer; car je sais même assez la musique pour accorder les instruments.

Théodore. — Votre méthode n'est guère exacte, puisque ce n'est qu'en tâtonnant que vous trouvez ce que vous cherchez. Mais si vous deveniez sourd, ou plutôt si le petit nerf qui bande le tambour de votre oreille, et qui l'accorde avec votre instrument, venait à se relâcher, que deviendrait votre science? Ne pourriez-vous plus marquer exactement les différents tons? Est-ce qu'on ne peut devenir sourd sans oublier la musique? Si cela est, votre science n'est point fondée sur des idées claires. La raison n'y a point de part, car la raison est immuable et nécessaire.

Ariste. — Ah! Théodore! j'avais déjà oublié ce que je viens de vous dire, que je n'oublierais jamais. A quoi est-ce que je pense? Je vous ai fait de plaisantes réponses. Vous aviez sujet d'en rire. C'est que naturellement j'écoute plus mes sens que ma raison. Je suis si accoutumé à consulter mes oreilles, que je ne pensais pas bien à ce que vous me demandiez. Voici une autre réponse dont vous serez plus content. Pour marquer l'octave sur cet instrument, il faut diviser en deux parties égales l'espace qui répond à la corde; car si l'ayant touchée entière, on touche ensuite l'une ou l'autre de ses parties, on aura l'octave. Si on la touche entière, et ensuite les deux tiers, on aura la quinte. Et enfin si on la touche entière, et ensuite les trois quarts, on aura la quarte, et ces deux dernières consonnances monteront à l'octave.

XIV. Théodore. — Cette réponse m'instruit. Je la comprends distinctement. Je vois bien par là que l'octave, ou plutôt la cause naturelle qui la produit, est comme 2 à 1, la quinte comme 3 à 2, la quarte comme 4 à 3. Ces rapports des nombres sont clairs. Et puisque vous me dites qu'une corde divisée et touchée selon la grandeur qu'expriment ces nombres rend ces consonnances; quand

je deviendrais sourd, je pourrais les marquer sur le monocorde. Voilà ce que c'est que de raisonner sur des idées claires, on instruit solidement les gens. Mais pourquoi une quinte et une quarte valent-elles une octave?

ARISTE. — C'est que le son est au son comme la corde à la corde. Ainsi, puisque l'octave se fait entendre lorsqu'on touche une corde et ensuite sa moitié, l'octave est comme 2 à 1, ou, ce qui est la même chose, comme 4 à 2. Or, le rapport de 4 à 2 est composé du rapport de 4 à 3, qui est la quarte, et de 3 à 2, qui est la quinte; car vous savez bien que le rapport d'un nombre à un autre est composé de tous les rapports qui sont entre tous les nombres que ces deux nombres renferment. Le rapport de 3 à 6, par exemple, qui est celui de 1 à 2, est composé des rapports de 3 à 4, de 4 à 5, et de 5 à 6; et par là vous voyez que le diton et la tierce mineure valent une quinte, car la raison ou le rapport de 4 à 6, qui est égal à celui de 2 à 3, est composé de ceux de 4 à 5, qui fait le diton, et de 5 à 6, qui est la tierce mineure.

THÉODORE. — Je conçois clairement tout ceci, en supposant que le son soit au son comme la corde à la corde. Mais je ne comprends pas bien ce principe. Pensez-vous qu'il soit appuyé sur des idées claires?

ARISTE. — Oui, je le crois; car la corde ou ses divers tremblements sont la cause des divers sons. Or, la cause entière est à sa moitié comme 2 à 1, et les effets répondent exactement à leurs causes. Donc l'effet de la cause entière est double de l'effet de sa moitié. Donc le son de la corde entière est au son de sa moitié comme 2 à 1.

THÉODORE. — Concevez-vous distinctement ce que vous me dites? Pour moi, j'y trouve de l'obscurité; et autant que je le puis, je ne me rends qu'à l'évidence qui accompagne les idées claires.

ARISTE. — Que trouvez-vous à redire dans mon raisonnement?

XV. THÉODORE. — Il y a beaucoup d'esprit. Car vous ne manquez pas de ce côté-là. Mais le principe en est obscur. Il n'est point appuyé sur des idées claires. Prenez-y garde. Vous croyez connaître ce que vous ne faites que sentir; et vous prenez pour principe un préjugé dont vous aviez reconnu la fausseté auparavant. Mais pour vous faire sentir la fausseté de votre preuve, souffrez que je fasse sur vous une petite expérience. Donnez-moi votre main : je ne vous ferai pas grand mal. Présentement que je vous frotte le creux de la main avec le bout de ma manche, ne sentez-vous rien?

ARISTE. — Je sens un peu de chaleur, ou une espèce de chatouillement assez agréable.

THÉODORE. — Et maintenant?

ARISTE. — Ah! Théodore! vous me faites mal. Vous me frottez trop rudement. Je sens une douleur qui m'incommode.

THÉODORE. — Vous vous trompez, Ariste. Laissez-moi faire. Vous sentez un plaisir deux ou trois fois plus grand que celui que vous sentiez tout à l'heure. Je m'en vas vous le prouver par votre même raisonnement. Prenez garde. Le frottement que je fais dans votre main est la cause de ce que vous y sentez. Or, la cause entière est à sa moitié comme 2 à 1, et les effets répondent exactement à l'action de leurs causes. Donc l'effet de la cause entière ou de l'action entière de la cause est double de l'effet de sa moitié. Donc, en frottant une fois plus fort ou plus vite, ce mouvement redoublé doit produire une fois plus de plaisir. Donc je ne vous ai point fait de douleur, si ce n'est que vous prétendiez que la douleur soit au plaisir comme 2 à 1.

ARISTE. — Me voilà bien puni d'avoir raisonné sur un principe obscur. Vous m'avez fait du mal; et pour toute excuse vous me prouvez que vous m'avez fait un double plaisir. Cela n'est point agréable.

THÉODORE. — Vous en êtes quitte à bon marché; car si nous eussions été auprès du feu, j'eusse peut-être fait bien pis.

ARISTE. — Que m'eussiez-vous fait?

THÉODORE. — Apparemment j'eusse pris un charbon ardent, et je l'eusse d'abord approché un peu de votre main; et si vous m'eussiez dit que cela vous faisait plaisir, je l'y aurais appliqué, afin de vous en donner davantage; et puis je vous aurais prouvé par votre raisonnement que vous auriez tort de vous plaindre.

ARISTE. — Vraiment, je l'ai échappé belle! Est-ce ainsi que vous instruisez les gens?

THÉODORE. — Comment voulez-vous que je fasse? Quand je vous donne des preuves métaphysiques, vous les oubliez incontinent. Il faut bien que je les rende sensibles, afin que vous les compreniez sans peine et que vous vous en souveniez toujours. Pourquoi avez-vous oublié sitôt qu'il ne faut raisonner que sur des idées claires; qu'une corde ébranlée ne peut au plus qu'agiter l'air qui l'environne, et qu'elle ne peut produire les divers sons que vous entendez?

ARISTE. — C'est que dès que je touche la corde j'entends le son.

THÉODORE. — Je le vois bien; mais vous ne concevez pas clairement que les vibrations d'une corde puissent répandre ou pro-

duire le son. Vous en êtes demeuré d'accord; car le son n'est point renfermé dans l'idée de la matière, encore moins le pouvoir d'agir dans l'âme et de le lui faire entendre. De ce que les tremblements d'une corde ou de l'air sont suivis d'un son et de tel son, jugez-en que, les choses étant comme elles sont, cela est nécessaire afin qu'on l'entende. Mais ne vous imaginez pas qu'il y a un rapport nécessaire entre ces choses. Apparemment je n'entends pas les mêmes sons que vous, quoique j'entende peut-être les mêmes tons ou les mêmes consonnances; car si le tambour de mon oreille est plus petit ou moins épais que le vôtre d'une certaine quantité qui fasse qu'il s'accorde plus facilement en prenant un autre ton qu'en prenant le même, ce qui est fort vraisemblable, assurément, tout le reste étant égal, j'entends un son plus haut que vous lorsqu'on touche cette corde. Enfin je ne vois nul rapport de grandeur entre les consonnances. Il n'est point clair que la différence des sons qui les composent soit du plus au moins, comme les cordes qui les rendent. Cela me paraît évident.

Ariste. — Cela me paraît tel. Mais puisque les tremblements d'une corde ne sont point la cause du son, d'où vient que j'entends le son lorsqu'on touche la corde?

Théodore. — Il n'est pas temps, Ariste, de résoudre cette question. Lorsque nous aurons traité de l'efficace des causes, elle se résoudra sans peine. Je ne pense présentement qu'à vous faire remarquer la différence qu'il y a entre connaître clairement et sentir confusément. Je ne pense qu'à vous bien convaincre de cette importante vérité, que pour connaître les ouvrages de Dieu il ne faut pas s'arrêter aux sentiments qu'on en a, mais aux idées qui les représentent; car je ne puis trop vous le répéter, il ne faut pas consulter ses sens, ses propres modalités, qui ne sont que ténèbres; mais la raison qui nous éclaire par ses divines idées, par des idées immuables, nécessaires, éternelles.

Ariste. — J'en demeure d'accord. J'en suis pleinement convaincu. Passons outre, car je me lasse de vous entendre incessamment redire les mêmes choses.

XVI. Théodore. — Nous passerons à ce qu'il vous plaira. Mais, croyez-moi, il ne suffit pas de voir un principe, il faut le bien voir; car entre voir et voir il y a des différences infinies, et le principe que je vous inculque est si nécessaire et d'un si grand usage, qu'il faut l'avoir toujours présent à l'esprit, et ne pas l'oublier comme vous faites. Mais voyons si vous en êtes bien convaincu, et si vous savez bien vous en servir. Dites-moi pourquoi, deux cordes étant en unisson, on ne peut en toucher une sans ébranler l'autre.

ARISTE. — Cette question me paraît bien difficile ; car j'en ai lu dans certains auteurs beaucoup d'explications qui ne me satisfont guère. J'appréhende que ma réponse ne m'attire encore quelque petite raillerie, ou que vous ne fassiez quelque expérience à mes dépens.

THÉODORE. — Non, non, Ariste, ne craignez rien. Mais n'oubliez pas le principe des *idées claires*. Je ne devrais pas vous en avertir si souvent. Mais j'ai peur que la *sympathie*, ou quelque autre chimère, ne vous empêche de le suivre.

ARISTE. — Voyons un peu. Lorsque je touche cette corde, elle ébranle l'air par ses vibrations. Or, cet air agité peut communiquer quelque mouvement aux autres cordes qu'il rencontre.

THÉODORE. — Fort bien! mais les dissonantes, aussi bien que celles qui rendent le même son, seront ébranlées.

ARISTE. — C'est à quoi je pensais. Un peu de sympathie viendrait assez bien ici, mais vous n'en voulez pas.

THÉODORE. — Je reçois volontiers ce mot pour ce qu'il vaut. Il y a sympathie entre les cordes de même son. Cela est certain, puisqu'elles agissent les unes sur les autres; car c'est ce que ce mot signifie. Mais d'où vient cette sympathie? C'est ce qui fait la difficulté.

ARISTE. — Ce n'est point à cause de leur longueur ou de leur grosseur ; car il y a sympathie entre des cordes inégales, et il n'y a point de sympathie entre des cordes égales si elles ne rendent le même son. Il faut donc que tout dépende du son. Mais, à propos, le son n'est point une modalité de la corde, et elle ne peut le produire. D'où viendra donc cette sympathie? Me voici bien embarrassé.

THÉODORE. — Vous vous embarrassez de peu de chose. Il y a sympathie entre les cordes de même son. Voilà le fait que vous voulez expliquer. Voyez donc ce qui fait que deux cordes rendent un même son; et vous aurez tout ce qui est nécessaire pour découvrir ce que vous cherchez.

ARISTE. — Si deux cordes sont égales en longueur et en grosseur, ce sera l'égalité de leur tension qui fera qu'elles rendront le même son; et si elles sont inégales, cela dépendra de la proportion réciproque de leur longueur et de leur grosseur avec leur tension.

THÉODORE. — Que fait donc dans des cordes égales une tension plus ou moins grande?

ARISTE. — Elle les rend capables d'un son plus ou moins aigu.

THÉODORE. — Oui, mais ce n'est pas là ce qu'il nous faut. Nous n'avons que faire de la différence des sons; nul son ne peut ébranler cette corde; car le son est plutôt l'effet que la cause du mouvement. Dites-moi donc comment la tension fait-elle que le son devient plus aigu?

ARISTE. — C'est apparemment parce qu'elle fait que la corde a des tremblements plus prompts.

THÉODORE. — Bon, voilà tout ce qu'il nous faut; car le tremblement, et non le son de ma corde, pourra faire trembler la vôtre. Deux cordes égales en longueur et en grosseur, et également tendues, rendent un même son, par cette raison qu'elles ont des tremblements également prompts; et si l'une monte plus haut que l'autre, c'est une marque qu'elle est plus tendue, et qu'elle fait plus promptement chacune de ses vibrations. Or, une corde n'en ébranle une autre que par le moyen de ses vibrations; car un corps n'en meut un autre que par le moyen de son mouvement. Cela étant, dites-moi maintenant pourquoi les cordes de même son se communiquent leur tremblement, et pourquoi les dissonantes ne le font point, du moins d'une manière qui soit sensible?

XVII. ARISTE. — J'en vois clairement la raison. Voici deux cordes de même son. Voilà la vôtre, voici la mienne. Quand je lâche ma corde, elle pousse l'air vers vous, et cet air poussé ébranle quelque peu votre corde. La mienne fait encore en fort peu de temps quantité de semblables vibrations, dont chacune ébranle l'air, et pousse votre corde comme a fait la première secousse. Voilà ce qui la fait trembler; car plusieurs petites secousses données à propos peuvent produire un ébranlement sensible. Mais lorsque ces petites secousses viennent à contre-temps, elles se nuisent les unes aux autres. Ainsi, lorsque deux cordes sont dissonantes, ou ne peuvent faire leur vibration en temps égal ou multiple, à cause qu'elles sont inégalement bandées, ou de longueur ou grosseur inégale et incommensurable, elles ne peuvent s'ébranler l'une l'autre; car si la première se meut, et pousse l'air vers vous, la seconde ayant un mouvement contraire, et revenant vers moi, son mouvement sera empêché au lieu d'être augmenté. Il faut donc que les vibrations des cordes se fassent en même temps égal ou multiple, afin qu'elles se communiquent mutuellement un mouvement assez grand pour être sensible; et leur mouvement est d'autant plus sensible, que la consonnance qu'elles rendent approche davantage de l'unisson. C'est pourquoi dans l'octave elles s'ébranlent plus que dans la quinte, et dans la quinte plus que dans la quarte, parce que les

deux cordes recommencent plus souvent leurs vibrations dans le même instant. Êtes-vous satisfait de cette raison ?

Théodore. — Tout à fait, Ariste ; car vous avez suivi le principe des idées claires. Je comprends fort bien que les cordes de même son s'ébranlent mutuellement, non par la sympathie de leur son, car le son ne peut être la cause du mouvement, mais par l'accord de leurs vibrations, qui ébranlent ou secouent l'air dans lequel elles sont tendues. Tant que vous raisonnerez des propriétés des corps sur les idées des figures et des mouvements, je serai content de vous ; car vous avez l'esprit si juste, qu'il est difficile que vous fassiez un méchant raisonnement en suivant un principe clair. En effet, si nous tombons si souvent dans l'erreur, cela vient plutôt de la fausseté ou de l'obscurité de nos idées que de la faiblesse de notre esprit. Les géomètres se trompent rarement, et les physiciens presque toujours. Pourquoi cela ? C'est que ceux-ci raisonnent ordinairement sur des idées confuses, et ceux-là sur les plus claires que nous ayons.

Ariste. — Je vois mieux que jamais la nécessité de votre principe. Vous avez bien fait de me le répéter souvent, et de me le rendre sensible. Je tâcherai de m'en souvenir. Il ne faut point juger des objets sensibles sur les sentiments dont ils nous frappent, mais sur les idées qui les représentent. Nos sentiments sont confus. Ce ne sont que des modalités de notre âme qui ne peuvent nous éclairer. Mais les idées que la raison nous découvre sont lumineuses : l'évidence les accompagne. Il suffit de les considérer avec attention pour en découvrir les rapports et s'instruire solidement de la vérité. N'est-ce pas là, Théodore, ce que vous voulez que je me mette bien dans l'esprit ?

Théodore. — Oui, Ariste ; et si vous le faites, vous voyagerez sans crainte dans le pays des intelligences. Vous en éviterez prudemment les lieux inaccessibles ou trop dangereux, et vous n'appréhenderez plus ces fantômes caressants qui engagent insensiblement dans l'erreur les nouveaux voyageurs de ces contrées. Mais ne vous imaginez pas de bien savoir ce que je viens de vous dire, et ce que vous avez répété vous-même. Vous ne le saurez exactement que lorsque vous y aurez médité souvent ; car on n'apprend jamais bien ce qu'on entend dire aux hommes, si la vérité intérieure ne nous le répète dans le silence de toutes les créatures. Adieu donc, Ariste. Je vous laisse seul avec la raison. Consultez-la sérieusement, et oubliez tout le reste.

QUATRIÈME ENTRETIEN.

En général de la nature et des propriétés des sens. De la sagesse des lois de l'union de l'âme et du corps. Cette union changée en dépendance par le péché du premier homme.

Ariste. — D'où venez-vous, Théodore? J'étais dans l'impatience de ne point vous rencontrer.

I. Théodore. — Quoi donc! Est-ce que la raison ne vous suffit pas, et que vous ne pouvez passer agréablement le temps avec elle, si Théodore n'est de la partie? La raison suffit pour une éternité aux bienheureuses intelligences; et quoique je ne vous aie laissé avec elle que quelques heures, l'impatience vous prend de ne me point voir. A quoi pensez-vous? Prétendez-vous que je souffre que vous ayez pour moi un attachement aveugle et déréglé? Aimez la raison, consultez-la, suivez-la; car je vous déclare que je renonce à l'amitié de ceux qui la négligent et qui refusent de se soumettre à ses lois.

Ariste. — Doucement, Théodore. Écoutez un peu.

II. Théodore. — Il ne peut y avoir d'amitié durable et sincère, si elle n'est appuyée sur la raison, sur un bien immuable, sur un bien que tous puissent posséder sans le diviser. Car les amitiés fondées sur les biens qui se partagent, et qui se dissipent par l'usage, ont toujours de fâcheuses suites et ne durent que peu de temps : fausses et dangereuses amitiés!

Ariste. — D'accord. Tout cela est vrai, rien n'est plus certain. Ah! Théodore!

Théodore. — Que voulez-vous dire?

III. Ariste. — Qu'il y a de différence entre voir et voir; entre savoir ce que nous disent les hommes, dans le temps qu'ils nous le disent, et savoir ce que nous dit la raison, dans le temps qu'elle nous répond! Qu'il y a de différence entre connaître et sentir, entre les idées qui nous éclairent et les sentiments confus qui nous agitent et qui nous troublent! Que ce principe est fécond, qu'il répand de lumières! Que d'erreurs, que de préjugés il dissipe! J'ai médité, Théodore, sur ce principe. J'en ai suivi les conséquences, et j'étais dans l'impatience de vous voir, pour vous remercier de me l'avoir appris. Souffrez que je vous dise ce que les fidèles de Samarie disaient à la Samaritaine, après qu'ils eurent aussi bien qu'elle écouté notre maître commun : *Jam non propter tuam loquelam credimus*, disaient-ils à cette femme; *ipsi enim audivimus et scimus* [1]. Oui, maintenant je suis convaincu, non par la force de vos discours,

1. *Joann.*, 4.

mais par les réponses évidentes de la vérité intérieure. Je comprends ce que vous m'avez dit; mais que j'ai compris bien d'autres choses dont vous ne m'aviez point parlé! Je les ai clairement comprises; et ce qui m'en reste de plus profondément gravé dans la mémoire, c'est que j'ai vécu toute ma vie dans l'illusion : toujours séduit par le témoignage de mes sens, toujours corrompu par leurs attraits. Que les biens sensibles sont méprisables! Que les corps me paraissent impuissants! Non, ce soleil, quelque éclatant qu'il paraisse à mes yeux, il ne possède ni ne répand point cette lumière qui m'éclaire. Toutes ces couleurs qui me réjouissent par leur variété et par leur vivacité, toutes ces beautés qui me charment lorsque je tourne les yeux sur tout ce qui m'environne, m'appartiennent à moi. Tout cela ne vient point des corps, n'est point dans les corps; car rien de cela n'est enfermé dans l'idée de la matière. Et je suis persuadé qu'il ne faut point juger des ouvrages de Dieu par les divers sentiments qu'on en a, mais par les idées immuables, nécessaires, éternelles qui les représentent, par l'archétype sur lequel ils ont tous été formés.

Théodore. — Que je sens de plaisir à vous entendre! Je vois bien que vous avez consulté la raison dans le silence des créatures, car vous en êtes encore tout éclairé, tout animé, tout pénétré. Ah! que nous serons bons amis si la raison est toujours notre bien commun, et le lien de notre société! Nous jouirons l'un et l'autre des mêmes plaisirs, nous posséderons les mêmes richesses; car la vérité se donne tout entière à tous, et tout entière à chacun de nous. Tous les esprits s'en nourrissent, sans rien diminuer de son abondance. Que j'ai de joie, encore un coup, de vous voir tout pénétré des vérités que vous me dites!

IV. Ariste. Je suis aussi tout pénétré de reconnaissance de l'obligation que je vous ai. C'était là le sujet de mon impatience. Oui, vous m'avez enseigné cet arbre du Paradis terrestre, qui donne aux esprits la vie et l'immortalité. Vous m'avez montré la manne céleste dont je dois me nourrir dans le désert de la vie présente. Vous m'avez conduit insensiblement au maître intérieur qui seul éclaire toutes les intelligences. Un quart d'heure d'attention sérieuse aux idées claires et lumineuses qu'il répand dans l'esprit m'a plus appris de vérités, m'a délivré de plus de préjugés que tout ce que j'avais lu dans les livres des philosophes, que tout ce que j'avais ouï dire à mes maîtres, et à vous-même, Théodore; car, quelque justes que soient vos expressions quand vous me parlez et que je consulte la raison, il se fait en même temps un bruit confus de deux réponses différentes, l'une sensible et l'autre intel-

ligible. Et le moindre inconvénient qui en arrive, c'est que la réponse qui me frappe l'oreille partage la capacité de mon esprit, et en diminue la vivacité et la pénétration; car il vous faut du temps pour prononcer vos paroles. Mais toutes les réponses de la raison sont éternelles et immuables; elles ont toujours été dites, ou plutôt elles se disent toujours sans aucune succession de temps; et quoiqu'il nous faille quelques moments pour les entendre, il ne lui en faut point pour les faire, parce qu'effectivement elles ne sont point faites. Elles sont éternelles, immuables, nécessaires. Souffrez que j'aie le plaisir de vous déclarer une partie de ce que je crois avoir appris de notre maître commun, chez qui vous avez eu la charité de m'introduire.

V. Dès que vous m'eûtes quitté, Théodore, je rentrai en moi-même pour consulter la raison, et je reconnus tout d'une autre manière que lorsque vous me parliez, et que je me rendais à vos preuves, que les idées des créatures sont éternelles, que Dieu a formé les corps sur celle de l'étendue, que cette idée doit donc représenter leur nature, et qu'ainsi je devais la considérer attentivement pour découvrir leurs propriétés. Je compris clairement que de consulter mes sens et chercher la vérité dans mes propres modalités, c'était préférer les ténèbres à la lumière et renoncer à la raison. D'abord mes sens s'opposèrent à mes conclusions, comme s'ils eussent été jaloux contre les idées de se voir exclus par elles d'une prérogative qu'ils possèdent depuis long-temps dans mon esprit. Mais je trouvai tant de faussetés et de contradictions dans l'opposition qu'ils avaient formée, que je les condamnai comme des trompeurs et des faux témoins. En effet, je ne voyais nulle évidence dans leur témoignage, et je remarquais au contraire une clarté merveilleuse dans les idées qu'ils tâchaient d'obscurcir. Ainsi, quoiqu'ils me parlassent encore avec confiance, avec hauteur, avec la dernière importunité, je les obligeai au silence; et je rappelai les idées qui me quittaient, à cause qu'elles ne peuvent souffrir ce bruit confus et ce tumulte des sens révoltés.

Il faut, Théodore, que je vous avoue que les preuves sensibles que vous veniez de me donner contre l'autorité des sens m'ont été d'un merveilleux usage, car c'est par elles que je faisais taire ces importuns. Je les convainquais de fausseté par leur propre témoignage. Ils se coupaient à tous moments; car, outre qu'ils ne disaient rien qui ne fût incompréhensible et tout à fait incroyable, ils me faisaient les mêmes rapports de choses toutes différentes, et des rapports tout opposés des mêmes choses selon l'intérêt qu'ils y prenaient. Je les fis donc taire, bien résolu de ne plus juger des ou-

vrages de Dieu sur leur témoignage, mais sur les idées qui représentent ces ouvrages et sur lesquelles ils ont été formés.

C'est en suivant ce principe que j'ai compris que la lumière n'était ni dans le soleil, ni dans l'air où nous la voyons, ni les couleurs sur la surface des corps; que le soleil pouvait peut-être remuer les parties subtiles de l'air, et celles-ci faire la même impression de mouvement sur le nerf optique, et de là jusqu'à la partie du cerveau où l'âme réside; et que ces petits corps agités, en rencontrant de solides, pouvaient réfléchir différemment selon la diversité des surfaces qui les faisaient rejaillir. Voilà leur lumière et la variété de leurs couleurs prétendues.

VI. J'ai compris de même que la chaleur que je sens n'était nullement dans le feu, ni le froid dans la glace, que dis-je! ni la douleur même dans mon propre corps, où j'en ai senti souvent de si vives et de si cruelles; ni la douceur dans le sucre, ni l'amertume dans l'aloès, ni l'acidité dans le verjus, ni l'aigreur dans le vinaigre, ni dans le vin cette douceur et cette force qui trompe et qui abrutit tant d'ivrognes. Tout cela par la même raison que le son n'est point dans l'air, et qu'il y a une différence infinie entre les tremblements des cordes et le bruit qu'elles rendent, entre les proportions de ces tremblements et la variété des consonnances.

Je serais trop long, Théodore, si j'entrais dans le détail des preuves qui m'ont convaincu [1] que les corps n'ont point d'autres qualités que celles qui résultent de leurs figures, ni d'autre action que leurs mouvements divers. Mais je ne puis vous celer une difficulté que je n'ai pu vaincre, quelque effort d'esprit que j'aie fait pour m'en délivrer. Je suis sans peine l'action du soleil, par exemple, par tous les espaces qu'il y a entre lui et moi : car, supposé que tout soit plein, je conçois bien qu'il ne peut faire d'impression où il est, qu'elle ne se communique jusqu'au lieu où je suis, jusque sur mes yeux, et par mes yeux jusqu'à mon cerveau. Mais en suivant l'idée claire du mouvement, je n'ai pu comprendre d'où nous venait le sentiment de la lumière. Je voyais bien que le seul mouvement du nerf optique me la faisait sentir; car en me pressant avec le doigt le coin de l'œil sur l'endroit où je sais que s'étend ce nerf, je voyais une grande lumière dans un lieu obscur, du côté opposé à celui où mon œil était pressé. Mais ce changement de mouvement en lumière me paraissait et me paraît encore tout à fait incompréhensible. Quelle étrange métamorphose d'un ébranlement ou d'une pression de mon œil en un éclat de lumière! Eclat de plus que je ne vois point dans mon âme dont il est la modalité, ni dans mon cerveau où

1. Voy. le liv. I de la *Rech. de la Vérité,* ch. 6 et ceux qui le suivent.

l'ébranlement se termine, ni dans mon œil où se fait la pression, ni du côté où je presse mon œil, mais dans l'air; dans l'air, dis-je, qui est incapable d'une telle modalité, et vers le côté opposé à celui de l'œil que je comprime. Quelle merveille!

VII. Je croyais d'abord que mon âme, étant avertie de l'ébranlement qui se faisait dans mon corps, était la cause du sentiment qu'elle avait de ceux qui l'environnent. Mais un peu de réflexion m'a détrompé de cette pensée; car il n'est pas vrai, ce me semble, que l'âme soit avertie que le soleil ébranle les fibres du cerveau. Je voyais la lumière avant que je susse rien de cet ébranlement; car les enfants, qui ne savent pas même s'ils ont un cerveau, sont frappés de l'éclat de la lumière aussi bien que les philosophes. De plus, quel rapport entre les ébranlements d'un corps et les divers sentiments qui les suivent? Comment puis-je voir la lumière dans les corps, puisqu'elle est une modalité de mon esprit; et la voir dans des corps qui m'environnent, puisque l'ébranlement n'est que dans le mien? Je me presse le coin de l'œil du côté droit, pourquoi vois-je la lumière du côté gauche, nonobstant la connaissance certaine que j'ai que ce n'est pas de ce côté-là qu'il est pressé?

J'ai reconnu de tout cela, et de quantité d'autres choses que je serais trop long à vous dire, que les sentiments étaient en moi, que je n'en étais nullement la cause; et que si les corps étaient capables d'agir en moi, et de se faire sentir de la même manière que je les sens, il fallait qu'ils fussent d'une nature plus excellente que la mienne, doués d'une puissance terrible, et même quelques-uns d'une sagesse merveilleuse, toujours uniformes dans leur conduite, toujours efficaces dans leur action, toujours incompréhensibles dans les effets surprenants de leur puissance, ce qui me paraissait monstrueux et horrible à penser, quoique mes sens appuyassent cette folie et qu'ils s'en accommodassent tout à fait. Mais je vous prie, Théodore, de m'éclaircir cette matière.

Théodore. — Il n'est pas temps, Ariste, de résoudre vos difficultés, si vous ne voulez que nous quittions les vérités générales de la métaphysique pour entrer dans l'explication des principes de la physique et des lois de l'union de l'âme et du corps.

Ariste. — Deux mots, je vous prie, là-dessus. Je me plais beaucoup à méditer sur cette matière. Mon esprit y est tout préparé.

VIII. Théodore. — Ecoutez donc; mais souvenez-vous de méditer ce que je m'en vas vous dire. Lorsqu'on cherche la raison de quelques effets, et qu'en remontant des effets aux causes on vient enfin à une cause générale ou à une cause qu'on voit bien qu'il n'y a nul rapport entre elle et l'effet qu'elle produit, ou plutôt qu'elle

paraît produire, alors, au lieu de se former des chimères, il faut avoir recours à l'auteur des lois de la nature. Par exemple, si vous me demandiez la cause de la douleur qu'on sent lorsqu'on est piqué, j'aurais tort de vous répondre d'abord que c'est une des lois de l'auteur de la nature que la piqûre soit suivie de la douleur. Je dois vous dire que la piqûre ne peut séparer les fibres de ma chair, sans ébranler les nerfs qui répondent au cerveau, et sans l'ébranler lui-même. Mais si vous vouliez savoir d'où vient que certaine partie de mon cerveau étant ébranlée, de telle manière je sens la douleur de la piqûre ; comme cette question regarde un effet général, et qu'on ne peut plus en remontant trouver quelque cause naturelle ou particulière, il faut avoir recours à la cause générale, car c'est comme si vous demandiez qui est l'auteur des lois générales de l'union de l'âme et du corps. Puisque vous voyez clairement qu'il ne peut y avoir de rapport ou de liaison nécessaire entre les ébranlements du cerveau et tels et tels sentiments de l'âme, il est évident qu'il faut avoir recours à une puissance qui ne se rencontre point dans ces deux êtres. Il ne suffit pas de dire que c'est la piqûre blessant le corps, il faut que l'âme en soit avertie par la douleur, afin qu'elle s'applique à le conserver. Ce serait apporter la cause finale pour la cause efficiente, et la difficulté subsisterait toujours ; car elle consiste à savoir la cause qui fait que, le corps étant blessé, l'âme en souffre, et souffre telle et telle douleur de telle et telle blessure.

IX. De dire aussi, comme quelques philosophes, que l'âme est la cause de sa douleur, parce que, disent-ils, la douleur n'est que la tristesse que l'âme conçoit de ce qu'il arrive dans le corps qu'elle aime, quelque déréglement, dont elle est avertie par la difficulté qu'elle trouve dans l'exercice de ses fonctions, c'est assurément ne pas faire attention au sentiment intérieur qu'on a de ce qui se passe en soi-même ; car chacun sent bien quand on le saigne, par exemple, ou quand il se brûle, qu'il n'est point la cause de sa douleur. Il la sent malgré qu'il en ait, et il ne peut douter qu'elle ne lui vienne d'une cause étrangère. De plus, l'âme n'attend point à sentir la douleur et telle douleur, qu'elle ait appris qu'il y a dans le cerveau quelque ébranlement et tel ébranlement. Rien n'est plus certain. Enfin la douleur et la tristesse sont bien différentes. La douleur précède la connaissance du mal, et la tristesse la suit. La douleur n'a rien d'agréable, et la tristesse nous plaît si fort, que ceux qui veulent la chasser de notre esprit, sans nous délivrer en même temps du mal qui la cause, se rendent aussi fâcheux et aussi incommodes que s'ils troublaient notre joie : parce qu'effective-

ment la tristesse est l'état de l'âme qui nous est le plus convenable lorsque nous souffrons actuellement quelque mal ou que nous sommes privés du bien ; et le sentiment qui accompagne cette passion est le plus doux que nous puissions goûter dans la disposition où nous nous trouvons. La douleur est donc bien différente de la tristesse. Mais de plus je prétends que ce n'est point l'âme qui est la cause de sa tristesse, et que la pensée que nous avons de la perte de quelque bien ne produit cette passion qu'en conséquence du mouvement naturel et nécessaire que Dieu seul nous imprime sans cesse pour le bien. Mais revenons aux difficultés que vous avez sur l'action et les qualités de la lumière.

X. 1. Il n'y a nulle métamorphose. L'ébranlement du cerveau ne peut se changer en lumière ni en couleurs ; car les modalités des corps n'étant que les corps mêmes de telle et telle façon, elles ne peuvent se transformer en celles des esprits. Cela est évident.

2. Vous vous pressez le coin de l'œil, et vous avez un certain sentiment. C'est que celui qui seul peut agir sur les esprits a établi certaines lois par l'efficace desquelles l'âme et le corps agissent et souffrent réciproquement [1].

3. En vous pressant l'œil, vous voyez de la lumière, quoiqu'alors il n'y ait point de corps lumineux : parce que c'est par une pression semblable à celle que votre doigt fait dans votre œil, et de là dans votre cerveau, que les corps que nous appelons lumineux agissent sur ceux qui les environnent, et par eux sur nos yeux et sur notre cerveau. Tout cela en conséquence des lois naturelles ; car c'est une des lois de l'union de l'âme et du corps selon lesquelles Dieu agit sans cesse dans ces deux substances, que telle pression ou tel ébranlement soit suivi de tel sentiment.

4. Vous voyez la lumière qui est une modalité de votre esprit, et qui par conséquent ne se peut trouver qu'en lui ; car il y a contradiction que la modalité d'un être soit où cet être n'est pas. Vous la voyez, dis-je, dans de grands espaces que votre esprit ne remplit pas, car l'esprit n'occupe aucun lieu. C'est que ces grands espaces que vous voyez ne sont que des espaces intelligibles qui ne remplissent aucun lieu [2] ; car les espaces que vous voyez sont bien différents des espaces matériels que vous regardez. Il ne faut pas confondre les idées des choses avec les choses mêmes. Souvenez-vous qu'on ne voit point les corps en eux-mêmes, et que ce n'est que par leurs idées qu'ils sont visibles. Souvent on en voit, quoi-

1. Voy. l'*Entretien XII*.
2. *Première Lettre touchant la défense de M. Arnauld.*

qu'il n'y en ait point : preuve certaine que ceux qu'on voit sont intelligibles et bien différents de ceux qu'on regarde.

5. Vous voyez enfin la lumière, non du côté que vous pressez votre œil, mais du côté opposé; parce que le nerf étant construit et préparé pour recevoir l'impression des corps lumineux au travers de la prunelle, et non autrement, la pression de votre doigt à gauche fait le même effet dans votre œil qu'un corps lumineux qui serait à droite, et dont les rayons passeraient par la prunelle et les parties transparentes de l'œil; car, en pressant l'œil en dehors, vous pressez en dedans le nerf optique contre une humeur qu'on appelle *vitrée*, qui fait quelque résistance. Ainsi Dieu vous fait sentir la lumière du côté où vous la voyez, parce qu'il suit constamment les lois qu'il a établies pour conserver dans sa conduite une parfaite uniformité. Dieu ne fait jamais de miracles, il n'agit jamais par des volontés particulières contre ses propres lois, que l'ordre ne le demande ou ne le permette. Sa conduite porte toujours le caractère de ses attributs; elle demeure toujours la même, si ce qu'il doit à son immutabilité n'est de moindre considération que ce qu'il doit à quelque autre de ses perfections, ainsi que je vous le prouverai dans la suite. Voilà, je crois, le dénouement de vos difficultés. J'ai recours à Dieu et à ses attributs pour les dissiper. Mais c'est, Ariste, que Dieu ne demeure pas les bras croisés, comme le veulent quelques philosophes. Certainement si Dieu agit encore maintenant, quand pourra-t-on dire qu'il est cause de quelques effets, s'il n'est pas permis de recourir à lui dans ceux qui sont généraux, dans ceux qu'on voit clairement n'avoir nul rapport essentiel et nécessaire avec leurs causes naturelles? Conservez donc chèrement dans votre mémoire, mon cher Ariste, rangez-y avec ce que vous possédez de plus précieux ce que je viens de vous dire. Et quoique vous le compreniez bien, souffrez que je vous répète en peu de mots ce qu'il y a d'essentiel, afin que vous le retrouviez sans peine lorsque vous serez en état de le méditer.

XI. Il n'y a point de rapport nécessaire entre les deux substances dont nous sommes composés. Les modalités de notre corps ne peuvent par leur efficace propre changer celles de notre esprit. Néanmoins les modalités d'une certaine partie du cerveau, que je ne vous déterminerai pas, sont toujours suivies des modalités ou des sentiments de notre âme; et cela uniquement en conséquence des lois toujours efficaces de l'union de ces deux substances, c'est-à-dire, pour parler plus clairement, en conséquence des volontés constantes et toujours efficaces de l'auteur de notre être. Il n'y a

nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je! il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un autre esprit. Nulle créature, en un mot, ne peut agir sur aucune autre par une efficace qui lui soit propre. C'est ce que je vous prouverai bientôt[1]. Mais du moins est-il évident qu'un corps, que de l'étendue, substance purement passive, ne peut agir par son efficace propre sur un esprit, sur un être d'une autre nature et infiniment plus excellente que lui. Ainsi, il est clair que dans l'union de l'âme et du corps il n'y a point d'autre lien que l'efficace des décrets divins, décrets immuables; efficace qui n'est jamais privée de son effet. Dieu a donc voulu, et il veut sans cesse, que les divers ébranlements du cerveau soient toujours suivis des diverses pensées de l'esprit qui lui est uni; et c'est cette volonté constante et efficace du Créateur qui fait proprement l'union de ces deux substances; car il n'y a point d'autre nature, je veux dire d'autres lois naturelles que les volontés efficaces du Tout-Puissant.

XII. Ne demandez pas, Ariste, pourquoi Dieu veut unir des esprits à des corps. C'est un fait constant, mais dont les principales raisons ont été jusqu'ici inconnues à la philosophie, et que peut-être la religion même ne nous apprend pas. En voici une néanmoins qu'il est bon que je vous propose. C'est apparemment que Dieu a voulu nous donner, comme à son Fils, une victime que nous pussions lui offrir. C'est qu'il a voulu nous faire mériter, par une espèce de sacrifice et d'anéantissement de nous-mêmes, la possession des biens éternels. Assurément cela paraît juste et conforme à l'ordre. Maintenant nous sommes en épreuve dans notre corps. C'est par lui, comme cause occasionnelle, que nous recevons de Dieu mille et mille sentiments divers qui sont la matière de nos mérites par la grâce de Jésus-Christ. Il fallait effectivement une cause occasionnelle à une cause générale, comme je vous le prouverai bientôt, afin que cette cause générale agissant toujours d'une manière uniforme et constante, elle pût produire dans son ouvrage, par des moyens très-simples et des lois générales toujours les mêmes, une infinité d'effets différents. Ce n'est pas néanmoins que Dieu ne pût trouver d'autres causes occasionnelles que les corps pour donner à sa conduite la simplicité et l'uniformité qui y règnent. Il y en a effectivement d'autres dans la nature angélique. Ces esprits bienheureux sont peut-être réciproquement les uns aux autres, et à eux-mêmes, par les divers mouvements de leur volonté, la cause occasionnelle de l'action de Dieu qui les

1. *Entretien VII.*

éclaire et qui les gouverne. Mais ne parlons point de ce qui nous passe. Voici ce que je ne crains point de vous assurer, ce qui est absolument nécessaire pour éclaircir le sujet de notre entretien, et que je vous prie de bien retenir pour le méditer à loisir.

XIII. Dieu aime l'ordre inviolablement et par la nécessité de son être. Il aime, il estime toutes choses à proportion qu'elles sont estimables et aimables. Il hait nécessairement le désordre. Cela est peut-être plus clair et plus incontestable que la preuve que je vous en donnerai quelque jour [1], et que je passe maintenant. Or, c'est visiblement un désordre qu'un esprit capable de connaître et d'aimer Dieu, et par conséquent fait pour cela, soit obligé de s'occuper des besoins du corps. Donc l'âme étant unie au corps et devant s'intéresser dans sa conservation, il a fallu qu'elle fût avertie par des preuves d'instinct, je veux dire par des preuves courtes, mais convaincantes, du rapport que les corps qui nous environnent ont avec celui que nous animons.

XIV. Dieu seul est notre lumière et la cause de notre félicité. Il possède les perfections de tous les êtres. Il en a toutes les idées. Il renferme donc dans sa sagesse toutes les vérités spéculatives et pratiques; car toutes ces vérités ne sont que des rapports de grandeur et de perfection qui sont entre les idées, ainsi que je vous le prouverai bientôt [2]. Lui seul doit donc être l'objet de l'attention de notre esprit, comme étant lui seul capable de l'éclairer et d'en régler tous les mouvements, comme étant lui seul au-dessus de nous. Assurément un esprit occupé des créatures, tourné vers les créatures, quelque excellentes qu'elles puissent être, n'est pas dans l'ordre où Dieu le demande, ni dans l'état où Dieu l'a mis. Or, s'il fallait examiner tous les rapports qu'ont les corps qui nous environnent avec les dispositions actuelles du nôtre, pour juger si nous devons, comment nous devons, combien nous devons avoir de commerce avec eux, cela partagerait, que dis-je! cela remplirait entièrement la capacité de notre esprit. Et assurément notre corps n'en serait pas mieux. Il serait bientôt détruit par quelque distraction involontaire; car nos besoins changent si souvent et quelquefois si promptement, que, pour n'être pas surpris de quelque accident fâcheux, il faudrait une vigilance dont nous ne sommes pas capables. Quand s'aviserait-on de manger, par exemple? de quoi mangerait-on? quand cesserait-on de le faire? La belle occupation à un esprit qui promène et qui exerce son corps, de connaître à chaque pas qu'il lui fait faire qu'il est dans un air

1. Dans l'*Entretien VIII*.
2. *Ibid*.

fluide qui ne peut le blesser ni l'incommoder par le froid ou le chaud, par le vent ou la pluie, ou par quelque vapeur maligne et corrompue; qu'il n'y a point sur chaque endroit où il va poser le pied quelque corps dur et piquant capable de le blesser; qu'il faut promptement baisser la tête pour éviter une pierre, et bien garder l'équilibre de peur de se laisser choir! Un homme toujours occupé de ce qui se passe dans tous les ressorts dont son corps est composé, et dans une infinité d'objets qui l'environnent, ne peut donc penser aux vrais biens, ou du moins il n'y peut penser autant que les vrais biens le demandent, et par conséquent autant qu'il le doit, puisque notre esprit n'est fait et ne peut être fait que pour s'occuper de ces biens qui peuvent l'éclairer et le rendre heureux.

XV. Ainsi, il est évident que Dieu, voulant unir des esprits à des corps, a dû établir pour cause occasionnelle de la connaissance confuse que nous avons de la présence des objets et de leurs propriétés par rapport à nous, non notre attention, qui en mérite une claire et distincte, mais les divers ébranlements de ces mêmes corps. Il a dû nous donner des preuves distinctes, non de la nature et des propriétés de ceux qui nous environnent, mais du rapport qu'ils ont avec le nôtre, afin que nous puissions travailler avec succès à la conservation de la vie, sans être incessamment attentifs à nos besoins. Il a dû, pour ainsi dire, se charger de nous avertir en temps et lieu par des sentiments prévenants de ce qui regarde le bien du corps, pour nous laisser tout entiers occupés à la recherche des vrais biens. Il a dû nous donner des preuves courtes de ce qui a rapport au corps, pour nous convaincre promptement, des preuves vives pour nous déterminer efficacement, des preuves certaines, et qu'on ne s'avisât pas de contredire, pour nous conserver plus sûrement; mais preuves confuses, prenez-y garde! preuves certaines, non du rapport que les objets ont entre eux, en quoi consiste l'évidence de la vérité, mais du rapport qu'ils ont à notre corps selon les dispositions où il est actuellement. Je dis selon les dispositions où il est; car, par exemple, nous trouvons, et nous devons trouver chaude l'eau tiède, si nous la touchons d'une main froide, et froide, si nous la touchons d'une main qui soit chaude. Nous la trouvons et nous la devons trouver agréable, lorsque la soif nous presse; mais dès que nous sommes désaltérés, nous la trouvons fade et dégoûtante. Admirons donc, Ariste, la sagesse des lois de l'union de l'âme et du corps; et quoique tous nos sens nous disent que les qualités sensibles sont répandues sur les objets, n'attribuons aux corps que ce que nous voyons clairement leur appartenir, après avoir consulté sérieusement l'idée qui

les représente; car puisque les sens nous parlent différemment des mêmes choses selon l'intérêt qu'ils y trouvent, puisqu'ils se coupent immanquablement, lorsque le bien du corps le demande, regardons-les comme des faux témoins par rapport à la vérité, mais comme des moniteurs fidèles par rapport à la conservation et à la commodité de la vie.

XVI. Ariste. — Ah! Théodore, que je suis pénétré de ce que vous me dites, et que je suis confus d'avoir été toute ma vie la dupe de ces faux témoins! Mais c'est qu'ils parlent avec tant de confiance et de force, qu'ils répandent, pour ainsi dire, dans les esprits la conviction et la certitude. Ils commandent avec tant de hauteur et d'empressement qu'on se rend sans examiner. Quel moyen de rentrer en soi-même quand ils nous appellent et nous tirent au dehors; et peut-on entendre les reponses de la vérité intérieure durant le bruit et le tumulte qu'ils excitent? Vous m'avez fait comprendre que la lumière ne peut être une modalité des corps. Mais dès que j'ouvre les yeux, je commence à en douter. Le soleil qui me frappe m'éblouit et trouble toutes mes idées. Je conçois maintenant que si j'appuyais sur ma main la pointe de cette épingle, elle n'y pourrait faire qu'un fort petit trou. Mais si je l'appuyais effectivement, il me semble qu'elle y verserait une très-grande douleur. Je n'en douterais pas assurément dans le moment de la piqûre. Que nos sens ont de puissance et de force pour nous jeter dans l'erreur! Quel désordre, Théodore! Et cependant dans ce désordre même la sagesse du Créateur éclate admirablement. Il fallait que la lumière et les couleurs fussent comme répandues sur les objets, afin qu'on les distinguât sans peine. Il fallait que les fruits fussent comme pénétrés des saveurs, afin qu'on les mangeât avec plaisir. Il fallait que la douleur se rapportât au doigt piqué, afin que la vivacité du sentiment nous appliquât à nous retirer. Il y a donc dans cet ordre établi de Dieu une sagesse infinie. J'y consens, je n'en puis douter. Mais j'y trouve en même temps un très-grand désordre, et qui me paraît indigne de la sagesse et de la bonté de notre Dieu; car enfin cet ordre est pour nous malheureuses créatures une source féconde d'erreurs, et la cause inévitable des plus grands maux qui accompagnent la vie. On me pique le bout du doigt, et je souffre : je suis malheureux; je suis incapable de penser aux vrais biens; mon âme ne peut s'appliquer qu'à mon doigt offensé, et elle est toute pénétrée de douleur. Quelle étrange misère! Un esprit dépendre d'un corps, et à cause de lui perdre de vue la vérité! Être partagé, que dis-je! être plus occupé de son doigt que de son vrai bien! Quel désordre, Théodore! Il

y a là assurément quelque mystère. Je vous prie de me le développer.

XVII. Théodore. — Oui, sans doute, il y a là du mystère. Que les philosophes, mon cher Ariste, sont obligés à la religion; car il n'y a qu'elle qui les puisse tirer de l'embarras où ils se trouvent! Tout paraît se contredire dans la conduite de Dieu, et rien n'est plus uniforme. Le bien et le mal, je parle du mal physique, n'ont point deux principes différents. C'est le même Dieu qui fait tout par les mêmes lois. Mais le péché fait que Dieu, sans rien changer de ses lois, devient pour les pécheurs le juste vengeur de leurs crimes. Je ne puis vous dire présentement tout ce qui serait nécessaire pour éclaircir à fond cette matière. Mais voici en peu de mots le dénouement de votre difficulté.

Dieu est sage. Il juge bien de toutes choses. Il les estime à proportion qu'elles sont estimables. Il les aime à proportion qu'elles sont aimables. En un mot, Dieu aime l'ordre invinciblement. Il le suit inviolablement. Il ne peut se démentir. Il ne peut pécher. Or, les esprits sont plus estimables que les corps. Donc (prenez garde à ceci), quoique Dieu puisse unir les esprits aux corps, il ne peut les y assujettir. Que la piqûre me prévienne et m'avertisse, cela est juste et conforme à l'ordre; mais qu'elle m'afflige et me rende malheureux, qu'elle m'occupe malgré moi, qu'elle trouble mes idées, qu'elle m'empêche de penser aux vrais biens, certainement c'est un désordre. Cela est indigne de la sagesse et de la bonté du Créateur. C'est ce que la raison me fait voir évidemment. Cependant l'expérience me convainc que mon esprit dépend de mon corps. Je souffre, je suis malheureux, je suis incapable de penser quand on me pique. Il m'est impossible d'en douter. Voilà donc une contradiction manifeste entre la certitude de l'expérience et l'évidence de la raison. Mais en voici le dénouement; c'est que l'esprit de l'homme a perdu devant Dieu sa dignité et son excellence. C'est que nous ne sommes plus tels que Dieu nous a faits. C'est que nous naissons pécheurs et corrompus, dignes de la colère divine, et tout à fait indignes de penser à Dieu, de l'aimer, de l'adorer, de jouir de lui. Il ne veut plus être notre bien ou la cause de notre félicité; et s'il est encore la cause de notre être, s'il ne nous anéantit pas, c'est que sa clémence nous prépare un réparateur par qui nous aurons accès auprès de lui, société avec lui, communion des vrais biens avec lui, selon le décret éternel par lequel il a résolu de réunir toutes choses dans notre divin chef, l'Homme-Dieu, prédestiné avant tous les temps pour être le fondement, l'architecte, la victime, et le souverain prêtre du temple spirituel que la majesté divine habitera éternelle-

ment. Ainsi la raison dissipe cette contradiction terrible et qui vous a si fort ému. Elle nous fait clairement comprendre les vérités les plus sublimes. Mais c'est parce que la foi nous conduit à l'intelligence, et que par son autorité elle change nos doutes et nos soupçons incertains et embarrassants en conviction et en certitude.

XVIII. Demeurez donc ferme, Ariste, dans cette pensée que la raison fait naître en vous, que l'Être infiniment parfait suit toujours l'ordre immuable comme sa loi, et qu'ainsi il peut bien unir le plus noble au moins noble, l'esprit au corps; mais qu'il ne peut l'y assujettir, qu'il ne peut le priver de la liberté et de l'exercice de ses plus excellentes fonctions, pour l'occuper malgré lui, et par la plus cruelle des peines, à perdre de vue son souverain bien pour la plus vile des créatures. Et concluez de tout cela qu'avant le péché il y avait en faveur de l'homme des exceptions dans les lois de l'union de l'âme et du corps. Ou plutôt concluez-en qu'il y avait une loi, qui a été abolie, par laquelle la volonté de l'homme était la cause occasionnelle de cette disposition du cerveau, dans laquelle l'âme est à couvert de l'action des objets, quoique le corps en soit frappé, et qu'ainsi elle n'était jamais interrompue malgré elle dans ses méditations et dans ses extases. Ne sentez-vous pas en vous-même quelques restes de cette puissance, lorsque vous êtes fortement appliqué, et que la lumière de la vérité vous pénètre et vous réjouit? Apparemment le bruit, les couleurs, les odeurs, et les autres sentiments moins pressants et moins vifs ne vous interrompent presque plus. Mais vous n'êtes pas supérieur à la douleur : vous la trouvez incommode malgré tous vos efforts d'esprit. Je parle de vous, Ariste, par moi-même. Mais pour parler juste de l'homme innocent et fait à l'image de Dieu, il faut consulter les idées divines de l'ordre immuable. C'est là que se trouve le modèle de l'homme parfait, tel qu'était notre père avant son péché. Nos sens troublent nos idées et fatiguent notre attention. Mais en Adam ils l'avertissaient avec respect. Ils se taisaient au moindre signe. Ils cessaient même de l'avertir à l'approche de certains objets, lorsqu'il le souhaitait ainsi. Il pouvait manger sans plaisir, regarder sans voir, dormir sans rêver à tous ces vains fantômes qui nous inquiètent l'esprit et qui troublent notre repos[1]. Ne regardez point cela comme des paradoxes. Consultez la raison, et ne jugez point sur ce que vous sentez dans un corps déréglé, de l'état du premier homme, en qui tout était conforme à l'ordre immuable que Dieu suit inviolablement. Nous sommes pécheurs, et je parle de l'homme innocent. L'ordre ne permet pas que l'esprit soit

1. Van-Helmont, *Imago Dei.*

privé de la liberté de ses pensées lorsque le corps répare ses forces dans le sommeil. L'homme juste pensait donc en ce temps, et en tout autre, à ce qu'il voulait. Mais l'homme devenu pécheur n'est plus digne qu'il y ait à cause de lui des exceptions dans les lois de la nature. Il mérite d'être dépouillé de sa puissance sur une nature inférieure, s'étant rendu par sa rébellion la plus méprisable des créatures, non-seulement digne d'être égalé au néant, mais d'être réduit dans un état qui soit pour lui pire que le néant.

XIX. Ne cessez donc point d'admirer la sagesse, et l'ordre merveilleux des lois de l'union de l'âme et du corps, par lesquelles nous avons tant de divers sentiments des objets qui nous environnent. Elles sont très-sages. Elles nous étaient même avantageuses en tous sens en les considérant dans leur institution; et il est très-juste qu'elles subsistent après le péché, quoiqu'elles aient des suites fâcheuses; car l'uniformité de la conduite de Dieu ne doit pas dépendre de l'irrégularité de la nôtre. Mais il n'est pas juste, après la rébellion de l'homme, que son corps lui soit parfaitement soumis. Il ne le doit être qu'autant que cela est nécessaire au pécheur pour conserver quelque temps sa misérable vie, et pour perpétuer le genre humain jusqu'à la consommation de l'ouvrage, dans lequel sa postérité doit entrer par les mérites et la puissance du réparateur à venir; car toutes ces générations qui s'entre-suivent, toutes ces terres qui se peuplent d'idolâtres, tout l'ordre naturel de l'univers qui se conserve, n'est que pour fournir abondamment à Jésus-Christ les matériaux nécessaires à la construction du temple éternel. Un jour viendra que les descendants des peuples les plus barbares seront éclairés de la lumière de l'Évangile, et qu'ils entreront en foule dans l'Église des prédestinés. Nos pères sont morts dans l'idolâtrie, et nous connaissons le vrai Dieu et notre adorable Sauveur. Le bras du Seigneur n'est point raccourci. Sa puissance s'étendra sur les nations les plus éloignées; et peut-être que nos neveux retomberont dans les ténèbres lorsque la lumière éclairera le nouveau monde. Mais recueillons, Ariste, en peu de mots les principales choses que je viens de vous dire, afin que vous les reteniez sans peine, et que vous en fassiez le sujet de vos méditations.

XX. L'homme est composé de deux substances, esprit et corps. Ainsi, il a deux sortes de biens tout différents à distinguer et à rechercher, ceux de l'esprit et ceux du corps. Dieu lui a aussi donné deux moyens très-sûrs pour discerner ces différents biens, la raison pour le bien de l'esprit, les sens pour le bien du corps, l'évidence et la lumière pour les vrais biens, l'instinct confus pour les faux biens. J'appelle les biens du corps de faux biens, ou des

biens trompeurs, parce qu'ils ne sont point tels qu'ils paraissent à nos sens; et que, quoiqu'ils soient bons par rapport à la conservation de la vie, ils n'ont point en propre l'efficace de leur bonté : ils ne l'ont qu'en conséquence des volontés divines ou des lois naturelles, dont ils sont les causes occasionnelles. Je ne puis maintenant m'expliquer plus clairement. Or, il était à propos que l'esprit sentît comme dans les corps les qualités qu'ils n'ont pas, afin qu'il voulût bien, non les aimer ou les craindre, mais s'y unir ou s'en séparer selon les besoins pressants de la machine, dont les ressorts délicats demandent un gardien vigilant et prompt. Il fallait que l'esprit reçût une espèce de récompense du service qu'il rend à un corps que Dieu lui ordonne de conserver, afin de l'intéresser dans sa conservation. Cela est cause maintenant de nos erreurs et de nos préjugés. Cela est cause que, non contents de nous unir à certains corps et de nous séparer des autres, nous sommes assez stupides pour les aimer ou les craindre. En un mot, cela est cause de la corruption de notre cœur, dont tous les mouvements doivent tendre vers Dieu, et de l'aveuglement de notre esprit, dont tous les jugements ne se doivent arrêter qu'à la lumière. Mais prenons-y garde, et nous verrons que c'est parce que nous ne faisons pas de ces deux moyens dont je viens de parler, l'usage pour lequel Dieu nous les a donnés; et qu'au lieu de consulter la raison pour découvrir la vérité, au lieu de ne nous rendre qu'à l'évidence qui accompagne les idées claires, nous nous rendons à un instinct confus et trompeur, qui ne parle juste que pour le bien du corps. Or, c'est ce que le premier homme ne faisait pas avant son péché ; car sans doute il ne confondait pas les modalités dont l'esprit est capable avec celles de l'étendue. Ses idées alors n'étaient point confuses, et ses sens parfaitement soumis ne l'empêchaient point de consulter la raison.

XXI. L'esprit maintenant est aussi bien puni que récompensé par rapport au corps. Si on nous pique, nous en souffrons, quelque effort que nous fassions pour n'y point penser. Cela est vrai. Mais, comme je vous ai dit, c'est qu'il n'est pas juste qu'il y ait en faveur d'un rebelle des exceptions dans les lois de la nature, ou plutôt que nous ayons sur notre corps un pouvoir que nous ne méritons pas. Qu'il nous suffise que, par la grâce de Jésus-Christ, les misères auxquelles nous sommes assujettis aujourd'hui seront demain le sujet de notre triomphe et de notre gloire. Nous ne sentons point les vrais biens. La méditation nous rebute. Nous ne sommes point naturellement touchés de quelque plaisir prévenant dans ce qui perfectionne notre esprit. C'est que le vrai bien mérite d'être

aimé uniquement par raison. Il doit être aimé d'un amour de choix, d'un amour éclairé, et non de cet amour aveugle qu'inspire l'instinct. Il mérite bien notre application et nos soins. Il n'a pas besoin, comme les corps, de qualités empruntées pour se rendre aimable à ceux qui le connaissent parfaitement; et s'il faut maintenant, pour l'aimer, que nous soyons prévenus de la délectation spirituelle, c'est que nous sommes faibles et corrompus; c'est que la concupiscence nous dérègle, et que pour la vaincre il faut que Dieu nous inspire une autre concupiscence toute sainte; c'est que pour acquérir l'équilibre d'une liberté parfaite, puisque nous avons un poids qui nous porte vers la terre, il nous faut un poids contraire qui nous relève vers le ciel.

XXII. Rentrons donc incessamment en nous-mêmes, mon cher Ariste, et tâchons de faire taire non-seulement nos sens, mais encore notre imagination et nos passions. Je ne vous ai parlé que des sens, parce que c'est d'eux que l'imagination et les passions tirent tout ce qu'elles ont de malignité et de force. Généralement tout ce qui vient à l'esprit par le corps uniquement en conséquence des lois naturelles n'est que pour le corps. N'y ayons donc point d'égard. Mais suivons la lumière de la raison, qui doit conduire les jugements de notre esprit et régler les mouvements de notre cœur. Distinguons l'âme et le corps, et les modalités toutes différentes dont ces deux substances sont capables, et faisons souvent quelque réflexion sur l'ordre et la sagesse admirables des lois générales de leur union. C'est par de telles réflexions qu'on acquiert la connaissance de soi-même, et qu'on se délivre d'une infinité de préjugés. C'est par là qu'on apprend à connaître l'homme; et nous avons à vivre parmi les hommes et avec nous-mêmes. C'est par là que tout l'univers paraît à notre esprit tel qu'il est, qu'il paraît, dis-je, dépouillé de mille beautés qui nous appartiennent uniquement, mais avec des ressorts et des mouvements qui nous font admirer la sagesse de son auteur. Enfin c'est par là, ainsi que vous venez de voir, qu'on reconnaît sensiblement, non-seulement la corruption de la nature et la nécessité d'un médiateur, deux grands principes de notre foi, mais encore une infinité d'autres vérités essentielles à la religion et à la morale. Continuez donc, Ariste, de méditer comme vous avez déjà commencé, et vous verrez la vérité de ce que je vous dis. Vous verrez que le métier des méditatifs devrait être celui de toutes les personnes raisonnables.

Ariste. — Que ce mot de *méditatifs* me donne maintenant de confusion, maintenant que je comprends en partie ce que vous venez de me dire, et que j'en suis tout pénétré! Je vous ai cru,

Théodore, dans une espèce d'illusion, par le mépris aveugle que j'avais pour la raison. Il faut que je vous aie traité de *méditatif*, et quelques-uns de vos amis. Je trouvais de l'esprit et de la finesse dans cette sotte raillerie ; et je pense que vous sentez bien ce qu'on prétend dire par là. Je vous proteste néanmoins que je ne voulais pas qu'on le crût de vous, et que j'ai bien empêché le mauvais effet de ce terme de raillerie par des éloges sérieux, et que j'ai toujours crus très-véritables.

Théodore.— J'en suis persuadé, Ariste. Vous vous êtes un peu diverti à mes dépens. Je m'en réjouis. Mais je pense qu'aujourd'hui vous ne serez pas fort fâché d'apprendre qu'il vous en a plus coûté qu'à moi. Savez-vous bien qu'il y avait dans la compagnie un de ces *méditatifs*, qui dès que vous fûtes sorti se crut obligé, non de me défendre moi, mais l'honneur de la raison universelle que vous aviez offensée en détournant les esprits de la consulter ? D'abord que parla le méditatif, tout le monde se souleva en votre faveur. Mais après qu'il eut essuyé quelques railleries et les airs méprisants qu'inspire l'imagination révoltée contre la raison, il plaida si bien sa cause, que l'imagination succomba. On ne vous railla point, Ariste. Le méditatif parut affligé de votre aveuglement. Pour les autres, ils furent émus de quelque indignation. De sorte que si vous étiez encore dans le même esprit, vous en êtes fort éloigné, je ne vous conseillerais pas d'aller chez Philandre débiter des plaisanteries et des lieux communs contre la raison, pour rendre méprisables les taciturnes méditatifs.

Ariste. — Le croiriez-vous, Théodore ! Je sens une secrète joie de ce que vous m'apprenez là. On a remédié bientôt au mal que je craignais d'avoir fait. Mais à qui est-ce que j'en ai l'obligation ? N'est-ce pas à Théotime ?

Théodore.— Vous le saurez lorsque je serai bien convaincu que votre amour pour la vérité sera assez grand pour s'étendre jusqu'à ceux à qui vous avez une obligation un peu ambiguë.

Ariste.— Cette obligation n'est point ambiguë. Je vous proteste que si c'est Théotime, je l'en aimerai et je l'en estimerai davantage ; car, à mesure que je médite, je sens augmenter l'inclination que j'ai pour ceux qui recherchent la vérité, pour ceux que j'appelais *méditatifs* lorsque j'étais assez insensé pour traiter de visionnaires ceux qui rendent à la raison les assiduités qui lui sont dues. Obligez-moi donc de me dire qui est cet honnête homme qui voulut bien m'épargner la confusion que je méritais, et qui soutint si bien l'honneur de la raison sans me tourner en ridicule. Je le veux avoir pour ami. Je veux mériter ses bonnes grâces ; et si je

n'en puis venir à bout, je veux du moins qu'il sache que je ne suis plus ce que j'étais.

Théodore.— Bien donc, Ariste, il le saura. Et si vous voulez être du nombre des méditatifs, je vous promets qu'il sera aussi du nombre de vos bons amis. Méditez, et tout ira bien. Vous le gagnerez bientôt lorsqu'il vous verra de l'ardeur pour la vérité, de la soumission pour la foi, et un profond respect pour notre maître commun.

CINQUIÈME ENTRETIEN.

De l'usage des sens dans les sciences. Il y a dans nos sentiments idée claire et sentiment confus. L'idée n'appartient point au sentiment. C'est l'idée qui éclaire l'esprit, et le sentiment qui l'applique et le rend attentif; car c'est par le sentiment que l'idée intelligible devient sensible.

Ariste. — J'ai bien fait du chemin, Théodore, depuis que vous m'avez quitté. J'ai bien découvert du pays. J'ai parcouru en général tous les objets de mes sens, conduit, ce me semble, uniquement par ma raison. Je ne fus jamais plus surpris, quoique déjà un peu accoutumé à ces nouvelles découvertes. Bon Dieu! que j'ai reconnu de pauvretés dans ce qui me paraissait il y a deux jours d'une magnificence achevée; mais que de sagesse, que de grandeur, que de merveilles dans tout ce que le monde méprise! L'homme qui ne voit que par les yeux est assurément un étranger au milieu de son pays. Il admire tout, et ne connaît rien : trop heureux si ce qui le frappe ne lui donne point la mort. Perpétuelles illusions de la part des objets sensibles : tout nous trompe, tout nous empoisonne, tout ne parle à l'âme que pour le corps. La raison seule ne déguise rien. Que je suis content d'elle, et que je le suis de vous, de m'avoir appris à la consulter, de m'avoir élevé au-dessus de mes sens et de moi-même pour contempler sa lumière! J'ai reconnu très-clairement, ce me semble, la vérité de tout ce que vous m'avez dit. Oui, Théodore, que j'aie le plaisir de vous le dire, l'esprit de l'homme n'est que ténèbres; ses propres modalités ne l'éclairent point; sa substance, toute spirituelle qu'elle est, n'a rien d'intelligible; ses sens, son imagination, ses passions le séduisent à tous moments. C'est aujourd'hui que je crois pouvoir vous assurer que je suis pleinement convaincu. Je vous parle avec la confiance que me donne la vue de la vérité. Éprouvez-moi, et voyez s'il n'y a point dans mon fait un peu trop de témérité.

I. Théodore. — Je crois, Ariste, ce que vous me dites; car je suis persuadé qu'une heure de méditation sérieuse peut mener bien

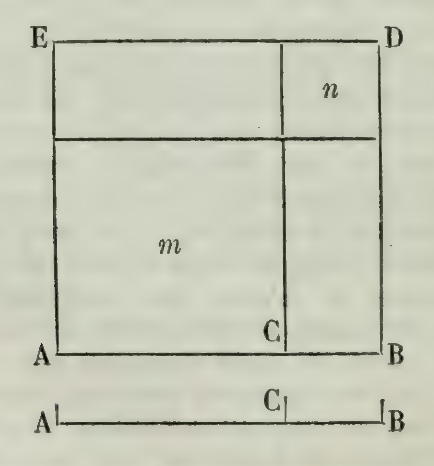
loin un esprit tel que le vôtre. Néanmoins, pour m'assurer davantage du progrès que vous avez fait, répondez-moi. Vous voyez cette ligne A B. Qu'elle soit divisée en deux parties au point C, ou ailleurs. Je vous prouve que le carré de la toute est égal aux carrés de chaque partie, et à deux parallélogrammes faits sur ces deux parties.

Ariste. — Que prétendez-vous par là? Qui ne sait que c'est la même chose de multiplier un tout, ou toutes les parties de ce tout?

Théodore. — Vous le savez. Mais supposons que vous ne le sachiez pas. Je prétends le démontrer à vos yeux, et vous prouver par là que vos sens vous découvrent clairement la vérité.

Ariste.— Voyons.

Théodore.— Voyez fixement : c'est tout ce que je vous demande. Sans que vous rentriez en vous-même pour consulter la raison, vous allez découvrir une vérité évidente. A B D E est le carré de A B. Or, ce carré est égal à tout ce qu'il renferme. Il est égal à lui-même. Donc il est égal aux deux autres carrés de chaque partie, *m* et *n*, et aux deux parallélogrammes faits sur ces parties A C et C B.



Ariste.— Cela saute aux yeux.

Théodore.— Fort bien. Mais de plus, cela est évident. Donc il y a des vérités évidentes qui sautent aux yeux. Ainsi nos sens nous apprennent évidemment des vérités.

Ariste. — Voilà une belle vérité, et bien difficile à découvrir! N'avez-vous que cela à dire pour défendre l'honneur des sens?

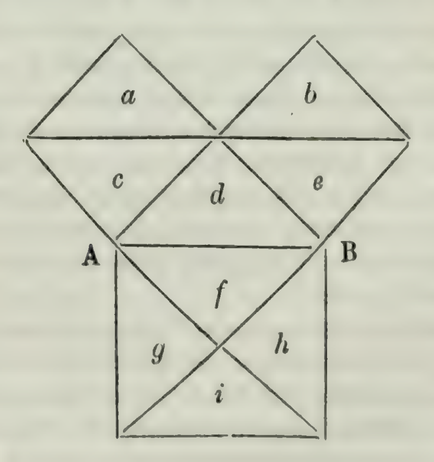
Théodore.— Vous ne répondez pas, Ariste. Ce n'est pas la raison

qui vous inspire cette défaite; car, je vous prie, n'est-ce pas une vérité évidente que vos sens viennent de vous apprendre?

Ariste.— Rien n'est plus facile.

Théodore.— C'est que nos sens sont d'excellents maîtres. Ils ont des manières aisées de nous apprendre la vérité. Mais la raison avec ses idées claires nous laisse dans les ténèbres. Voilà, Ariste, ce qu'on vous répondra. Prouvez à un ignorant, vous dira-t-on, que le carré, par exemple, de 10 est égal aux deux carrés de 4 et de 6, et à deux fois le produit de 4 par 6. Ces idées-là de nombres sont claires; et cette vérité à prouver est la même en nombres intelligibles que s'il était question d'une ligne exposée à vos yeux, qui aurait dix pouces, par exemple, et divisée entre 4 et 6. Et cependant vous verrez qu'il y aura quelque difficulté à la faire comprendre, parce que ce principe, que c'est la même chose de multiplier un nombre par lui-même, ou d'en multiplier toutes les parties séparément par elles-mêmes, n'est pas si évident qu'un carré est égal à toutes les figures qu'il contient. Et c'est ce que vos yeux vous apprennent, comme vous venez de le voir.

II. Mais si vous trouvez que le théorème que vos yeux vous ont appris est trop facile, en voici un autre plus difficile. Je vous prouve que le carré de la diagonale d'un carré est double de celui des côtés. Ouvrez les yeux, c'est tout ce que je vous demande.



Regardez la figure que je trace sur ce papier. Vos yeux, Ariste, ne vous disent-ils pas que tous ses triangles *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, *h*, *i*, que je suppose, et que vous voyez avoir chacun un angle droit et deux lignes égales, sont égaux entre eux? Or, vous voyez que le carré

fait sur la diagonale A B a quatre de ces triangles, et que les carrés faits sur les côtés n'en ont que deux. Donc le grand carré est double des autres.

ARISTE. — Oui, Théodore. Mais vous raisonnez.

THÉODORE. — Je raisonne! Je regarde, et je vois ce que je vous dis. Je raisonne, si vous voulez, mais c'est sur le témoignage fidèle de mes sens. Ouvrez seulement les yeux, et regardez ce que je vous montre. Ce triangle *d* égal à *e*, et *e* égal à *b*; et de l'autre part *d* égal à *f* et *f* égal à *g*. Donc le petit carré est égal à la moitié du grand. C'est la même chose de l'autre côté. Cela saute aux yeux, comme vous dites. Il suffit, pour découvrir cette vérité, de regarder fixement cette figure, en comparant par le mouvement des yeux les parties qui la composent. Donc nos sens peuvent nous apprendre la vérité.

ARISTE. — Je vous nie cette conséquence, Théodore. Ce ne sont point nos sens, mais la raison jointe à nos sens, qui nous éclaire, et qui nous découvre la vérité. N'apercevez-vous pas que, dans la vue sensible que nous avons de cette figure, il se trouve en même temps que l'idée claire de l'étendue est jointe au sentiment confus de couleur qui nous touche? Or, c'est de l'idée claire de l'étendue, et non du blanc et du noir qui la rendent sensible, que nous découvrons les rapports en quoi consiste la vérité; de l'idée claire, dis-je, de l'étendue que renferme la raison, et non du blanc et du noir, qui ne sont que des sentiments ou des modalités confuses de nos sens, dont il n'est pas possible de découvrir les rapports. Il y a toujours idée claire et sentiment confus dans la vue que nous avons des objets sensibles : l'idée qui représente leur essence, et le sentiment qui nous avertit de leur existence; l'idée qui nous fait connaître leur nature, leurs propriétés, les rapports qu'ils ont ou qu'ils peuvent avoir entre eux; en un mot, la vérité, et le sentiment qui nous fait sentir leur différence et le rapport qu'ils ont à la commodité et à la conservation de la vie.

III. THÉODORE. — Je reconnais à cette réponse que vous avez bien couru du pays depuis hier. Je suis content de vous, Ariste. Mais, je vous prie, cette couleur que voici sur ce papier n'est-elle pas étendue elle-même? Certainement je la vois telle. Or, si cela est, je pourrai clairement découvrir les rapports de ses parties, sans penser à cette étendue que renferme la raison. L'étendue de de la couleur me suffira pour apprendre la physique et la géométrie.

ARISTE. — Je vous nie, Théodore, que la couleur soit étendue. Nous la voyons étendue, mais nos yeux nous trompent, car l'esprit ne comprendra jamais que l'étendue appartienne à la couleur.

Nous voyons comme étendue cette blancheur, mais c'est que nous la rapportons à de l'étendue, à cause que c'est par ce sentiment de l'âme que nous voyons ce papier ; ou plutôt c'est que l'étendue intelligible touche l'âme, et la modifie de telle façon, et par là cette étendue intelligible lui devient sensible. Quoi, Théodore ! direz-vous que la douleur est étendue, à cause que lorsqu'on a la goutte ou quelque rhumatisme, on la sent comme étendue ? Direz-vous que le son est étendu, à cause qu'on l'entend remplir tout l'air ? Direz-vous que la lumière est répandue dans ces grands espaces, à cause que nous les voyons tout lumineux ? Puisque ce ne sont là que des modalités ou des sentiments de l'âme, et que l'âme ne tire point de son fonds l'idée qu'elle a de l'étendue, toutes ces qualités se rapportent à l'étendue et la font sentir à l'âme, mais elles ne sont nullement étendues.

IV. Théodore. — Je vous avoue, Ariste, que la couleur, aussi bien que la douleur, n'est point étendue localement ; car puisque l'expérience apprend qu'on sent la douleur dans un bras qu'on n'a plus, et que la nuit en dormant nous voyons des couleurs comme répandues sur des objets imaginaires, il est évident que ce ne sont là que des sentiments ou des modalités de l'âme, qui certainement ne remplit pas tous les lieux qu'elle voit, puisqu'elle n'en remplit aucun, et que les modalités d'une substance ne peuvent être où cette substance n'est pas. Cela est incontestable. La douleur ne peut être localement étendue dans mon bras, ni les couleurs sur les surfaces des corps. Mais pourquoi ne voulez-vous pas qu'elles soient, pour ainsi dire, sensiblement étendues, de même que l'idée des corps, l'étendue intelligible, l'est intelligiblement? Pourquoi ne voulez-vous pas que la lumière que je vois en me pressant le coin de l'œil ou autrement ne porte pas avec elle l'espace sensible qu'elle occupe ? Pourquoi voulez-vous qu'elle se rapporte à l'étendue intelligible ? En un mot, pourquoi voulez-vous que ce soit l'idée ou l'archétype des corps qui touche l'âme lorsqu'elle voit ou qu'elle sent les qualités sensibles comme répandues dans les corps?

Ariste. — C'est qu'il n'y a que l'archétype des corps qui puisse me représenter leur nature, que la raison universelle qui puisse m'éclairer par la manifestation de ses idées. La substance de l'âme n'a rien de commun avec la matière. L'esprit ne renferme point les perfections de tous les êtres qu'il peut connaître. Mais il n'y a rien qui ne participe à l'être divin. Ainsi Dieu voit en lui-même toutes choses. Mais l'âme ne peut les voir en elle. Elle ne peut les découvrir que dans la raison divine et universelle. Donc l'étendue que je vois ou que je sens ne m'appartient pas. Autrement je pourrais

en me contemplant connaître les ouvrages de Dieu ; je pourrais, en considérant attentivement mes propres modalités, apprendre la physique et plusieurs autres sciences qui ne consistent que dans la connaissance des rapports de l'étendue, comme vous le savez bien. En un mot, je serais ma lumière à moi-même : ce que je ne puis penser sans quelque espèce d'horreur. Mais je vous prie, Théodore, d'éclaircir la difficulté que vous me faites.

V. Théodore. — Il est impossible de l'éclaircir directement. Il faudrait pour cela que l'idée ou l'archétype de l'âme nous fût découvert. Nous verrions alors clairement que la couleur, la douleur, la saveur, et les autres sentiments de l'âme, n'ont rien de commun avec l'étendue que nous sentons jointe avec eux. Nous verrions intuitivement qu'il y a autant de différence entre l'étendue que nous voyons et la couleur qui nous la rend visible qu'entre les nombres, par exemple, l'infini, ou telle autre idée intelligible qu'il vous plaira, et la perception que nous en avons ; et nous verrions en même temps que nos idées sont bien différentes de nos perceptions ou de nos sentiments : vérité que nous ne pouvons découvrir que par de sérieuses réflexions, que par de longs et de difficiles raisonnements.

Mais pour vous prouver indirectement que nos sentiments ou nos modalités ne renferment point l'idée de l'étendue à laquelle ils se rapportent, supposons que vous regardiez la couleur de votre main et que vous y sentiez en même temps quelque douleur, vous verriez comme étendue la couleur de cette main, et vous en sentiriez en même temps la douleur comme étendue. N'en demeurez-vous pas d'accord?

Ariste. — Oui, Théodore. Et même si je la touchais, je la sentirais encore comme étendue; et si je la trempais dans de l'eau chaude ou froide, je sentirais la chaleur et la froideur comme étendues.

Théodore. — Prenez donc garde. La douleur n'est pas la couleur, la couleur n'est pas la chaleur, ni la chaleur la froideur. Or, l'étendue de la couleur, que vous voyez en regardant votre main, est la même que celle de la douleur, de la chaleur, de la froideur que vous pouvez y sentir. Donc cette étendue n'est ni à la couleur, ni à la douleur, ni à aucun autre de vos sentiments ; car vous sentiriez autant de diverses étendues que vous avez de divers sentiments, si nos sentiments étaient étendus par eux-mêmes, comme ils nous paraissent; ou si l'étendue colorée que nous voyons n'était qu'un sentiment de l'âme, tel qu'est la couleur, ou la douleur, ou la saveur, ainsi que se l'imaginent ceux d'entre les cartésiens qui

savent bien qu'on ne voit pas les objets en eux-mêmes. C'est donc, Ariste, une seule et unique étendue qui nous affecte diversement, qui agit dans notre âme, et qui la modifie par la couleur, la chaleur, la douleur, etc. Or, ce ne sont point les corps que nous regardons qui nous affectent de ces divers sentiments ; car nous voyons souvent des corps qui ne sont point. Et il est même évident que les corps ne peuvent agir sur l'esprit, le modifier, l'éclairer, le rendre heureux et malheureux par des sentiments agréables et désagréables. Ce n'est point l'âme non plus qui agit sur elle-même, et qui se modifie par la douleur, la couleur, etc. Cela n'a pas besoin de preuves après tout ce que nous avons dit. C'est donc l'idée ou l'archétype des corps qui nous affecte diversement. Je veux dire que c'est la substance intelligible de la raison qui agit dans notre esprit par son efficace toute-puissante, et qui le touche et le modifie de couleur, de saveur, de douleur, par ce qu'il y a en elle qui représente les corps.

Il ne faut donc pas être surpris, mon cher Ariste, que vous puissiez apprendre quelques vérités évidentes par le témoignage de vos sens. Car quoique la substance de l'âme ne soit pas intelligible à l'âme même, et que ses modalités ne puissent l'éclairer, ces mêmes modalités étant jointes à l'étendue intelligible qui est l'archétype des corps, et rendant sensible cette étendue, elles peuvent nous en montrer les rapports, en quoi consistent les vérités de la géométrie et de la physique. Mais il est toujours vrai de dire que l'âme n'est point à elle-même sa propre lumière, que ses modalités ne sont que ténèbres, et qu'elle ne découvre les vérités exactes que dans les idées que renferme la raison.

VI. Ariste. — Je comprends, ce me semble, ce que vous me dites. Mais, comme cela est abstrait, je le méditerai à loisir. Ce n'est point la douleur ou la couleur par elle-même qui m'apprend les rapports que les corps ont entre eux. Je ne puis découvrir ces rapports que dans l'idée de l'étendue qui les représente ; et cette idée, quoique jointe à la couleur ou à la douleur, sentiments qui la rendent sensible, n'en est point une modalité. Cette idée ne devient sensible ou ne se fait sentir que parce que la substance intelligible de la raison agit dans l'âme, et lui imprime une telle modalité ou un tel sentiment ; et par là elle lui révèle, pour ainsi dire, mais d'une manière confuse, que tel corps existe ; car lorsque les idées des corps deviennent sensibles, elles nous font juger qu'il y a des corps qui agissent en nous : au lieu que lorsque ces idées ne sont qu'intelligibles, nous croyons naturellement qu'il n'y a rien hors de nous qui agisse sur nous ; dont la raison est, ce me sem-

ble, qu'il dépend de nous de penser à l'étendue, et qu'il ne dépend pas de nous de la sentir; car sentant l'étendue malgré nous, il faut bien qu'il y ait quelque autre chose que nous qui nous en imprime le sentiment. Or, nous croyons que cette autre chose n'est que ce que nous sentons actuellement : d'où nous jugeons que ce sont les corps qui nous environnent qui causent en nous le sentiment que nous en avons, en quoi nous nous trompons toujours; et nous ne doutons point que ces corps n'existent, en quoi nous nous trompons souvent. Mais comme nous pensons aux corps, et que nous les imaginons lorsque nous le voulons, nous jugeons que ce sont nos volontés qui sont la cause véritable des idées que nous en avons alors ou des images que nous nous en formons. Et le sentiment intérieur que nous avons de l'effort actuel de notre attention nous confirme dans cette fausse pensée. Quoique Dieu seul puisse agir en nous et nous éclairer, comme son opération n'est point sensible, nous attribuons aux objets ce qu'il fait en nous sans nous, et nous attribuons à notre puissance ce qu'il fait en nous indépendamment de nos volontés. Que pensez-vous, Théodore, de cette réflexion?

VII. Théodore. — Elle est fort judicieuse, Ariste, et part d'un méditatif. Mais revenons à la démonstration sensible que je vous ai donnée de l'égalité qu'il y a entre le carré de la diagonale d'un carré, et les deux carrés des côtés. Et prenons garde que cette démonstration ne tire son évidence et sa généralité que de l'idée claire et générale de l'étendue, de la droiture et de l'égalité des lignes, des angles, des triangles, et nullement du blanc et du noir qui rendent sensibles et particulières toutes ces choses, sans les rendre par elles-mêmes plus intelligibles ou plus claires. Prenez garde qu'il est évident par ma démonstration que généralement tout carré fait sur la diagonale d'un carré est égal aux deux carrés des côtés, mais qu'il n'est nullement certain que ce carré particulier que vous voyez de vos yeux soit égal aux deux autres ; car vous n'êtes pas même certain que ce que vous voyez soit carré, que telle ligne, tel angle soit droit. Les rapports que votre esprit conçoit entre les grandeurs ne sont pas les mêmes que ceux de ces figures. Prenez garde enfin que bien que nos sens ne nous éclairent point l'esprit par eux-mêmes, comme ils nous rendent sensibles les idées que nous avons des corps, ils réveillent notre attention, et par là ils nous conduisent indirectement à l'intelligence de la vérité; de sorte que nous devons faire usage de nos sens dans l'étude de toutes les sciences qui ont pour objet les rapports de l'étendue, et ne point craindre qu'ils nous engagent dans l'erreur, pourvu que

nous observions exactement ce précepte de ne juger des choses que sur les idées qui les représentent, et nullement sur les sentiments que nous en avons; précepte de la dernière importance, et que nous ne devons jamais oublier.

VIII. Ariste. — Tout cela est exactement vrai, Théodore, et c'est ainsi que je l'ai compris depuis que j'y ai sérieusement pensé[1]. Rien n'est plus certain que nos modalités ne sont que ténèbres, qu'elles n'éclairent point l'esprit par elles-mêmes, qu'on ne connaît point clairement tout ce qu'on sent le plus vivement. Ce carré que voici n'est point tel que je le vois. Il n'est point de la grandeur que je le vois. Vous le voyez certainement plus grand ou plus petit que je ne le vois. La couleur dont je le vois ne lui appartient point. Peut-être le voyez-vous d'une autre couleur que moi. Ce n'est point proprement ce carré que je vois. Je juge qu'il est tracé sur ce papier; et il n'est pas impossible qu'il n'y ait ici ni carré ni papier, aussi bien qu'il est certain qu'il n'y a point ici de couleur. Mais quoique mes yeux me fassent maintenant tant de rapports faux ou douteux touchant ces figures tracées sur ce papier, cela n'est rien en comparaison des illusions de mes autres sens. Le témoignage de mes yeux approche souvent de la vérité. Ce sens peut aider l'esprit à la découvrir. Il ne déguise pas entièrement son objet. En me rendant attentif, il me conduit à l'intelligence. Mais les autres sens sont si faux, qu'on est toujours dans l'illusion lorsqu'on s'y laisse conduire. Ce n'est pas néanmoins que nos yeux nous soient donnés pour découvrir les vérités exactes de la géométrie et de la physique. Ils ne nous sont donnés que pour éclairer tous les mouvements de notre corps par rapport à ceux qui nous environnent, pour la commodité et la conservation de la vie; et il est nécessaire pour la conserver que nous ayons des objets sensibles quelque espèce de connaissance qui approche un peu de la vérité. C'est pour cela que nous avons, par exemple, tel sentiment de grandeur de tel corps à telle distance; car si tel corps était trop loin de nous pour nous pouvoir nuire, ou si étant proche il était trop petit, nous ne manquerions pas de le perdre de vue. Il serait anéanti à nos yeux, quoiqu'il subsistât toujours devant notre esprit, et qu'à son égard la division ne puisse jamais l'anéantir, parce qu'effectivement le rapport d'un grand corps, mais fort éloigné, ou d'un fort proche, mais trop petit pour nous nuire ; le rapport, dis-je, de ces corps au nôtre est nul, ou ne doit pas être aperçu par des sens qui ne parlent et ne doivent parler que pour la conservation de la

1. Voy. le liv. I de la *Rech. de la Vérité*, et la *Réponse au livre des Vraies et des Fausses idées*.

vie. Tout cela me paraît évident et conforme à ce qui m'est passé par l'esprit dans le temps de la méditation.

Théodore. — Je vois bien, Ariste, que vous avez été fort loin dans le pays de la vérité, et que, par le commerce que vous avez eu avec la raison, vous avez acquis des richesses bien plus précieuses et plus rares que celles qu'on nous apporte du Nouveau-Monde. Vous avez rencontré la source, vous y avez puisé, et vous voilà riche pour jamais, pourvu que vous ne la quittiez point. Vous n'avez plus besoin ni de moi, ni de personne, ayant trouvé le Maître fidèle qui éclaire et qui enrichit tous ceux qui s'attachent à lui.

Ariste. — Quoi, Théodore! est-ce que vous voulez déjà rompre nos entretiens? Je sais bien que c'est avec la raison qu'il faut philosopher. Mais je ne sais point la manière dont il le faut faire. La raison me l'apprendra elle-même. Cela n'est pas impossible. Mais je n'ai pas lieu de l'espérer, si je n'ai un moniteur fidèle et vigilant qui me conduise et qui m'anime. Adieu à la philosophie, si vous me quittez; car seul je craindrais de m'égarer. Je prendrais bientôt les réponses que je me ferais à moi-même pour celles de notre maître commun.

IX. Théodore. — Que je n'ai garde, mon cher Ariste, de vous quitter! car maintenant que vous méditez tout ce qu'on vous dit, j'espère que vous empêcherez en moi le malheur que vous craignez qui ne vous arrive. Nous avons tous besoin les uns des autres, quoique nous ne recevions rien de personne. Vous avez pris à la lettre un mot lâché en l'honneur de la raison. Oui, c'est d'elle seule que nous recevons la lumière. Mais elle se sert de ceux à qui elle se communique, pour rappeler à elle ses enfants égarés, et les conduire par leurs sens à l'intelligence. Ne savez-vous pas, Ariste, que la raison elle-même s'est incarnée pour être à la portée de tous les hommes, pour frapper les yeux et les oreilles de ceux qui ne peuvent ni voir ni entendre que par leurs sens? Les hommes ont vu de leurs yeux la sagesse éternelle, le Dieu invisible qui habite en eux. Ils ont touché de leurs mains, comme dit le bien-aimé disciple, le Verbe qui donne la vie. La vérité intérieure a paru hors de nous, grossiers et stupides que nous sommes, afin de nous apprendre d'une manière sensible et palpable les commandements éternels de la loi divine : commandements qu'elle nous fait sans cesse intérieurement, et que nous n'entendons point, répandus au dehors comme nous sommes. Ne savez-vous pas que ces grandes vérités que la foi nous enseigne sont en dépôt dans l'Église, et que nous ne pouvons les apprendre que par une autorité visible émanée de la sagesse incarnée? C'est toujours la vérité intérieure qui nous

instruit, il est vrai; mais elle se sert de tous les moyens possibles pour nous rappeler à elle, et nous remplir d'intelligence. Ainsi ne craignez point que je vous quitte; car j'espère qu'elle se servira de vous pour empêcher que je ne l'abandonne, et que je prenne mes imaginations et mes rêveries pour ses oracles divins.

ARISTE. — Vous me faites bien de l'honneur. Mais je vois bien qu'il faut l'accepter, puisqu'il rejaillit sur la raison, notre commun maître.

THÉODORE. — Je vous fais l'honneur de vous croire raisonnable. Cet honneur est grand; car tout homme par la raison, lorsqu'il la consulte et qu'il la suit, devient supérieur à toutes les créatures. Il juge par elle, et condamne par lui. Mais ne croyez pas que je me soumette à vous. Ne croyez pas non plus que je m'élève au-dessus de vous. Je ne me soumets qu'à la raison, qui peut me parler par vous, comme elle peut vous parler par mon entremise, et je ne m'élève qu'au-dessus des brutes, qu'au-dessus de ceux qui renoncent à la plus essentielle de leurs qualités. Cependant, mon cher Ariste, quoique nous soyons raisonnables l'un et l'autre, n'oublions pas que nous sommes extrêmement sujets à l'erreur; parce que nous pouvons l'un et l'autre décider, sans attendre le jugement infaillible du juste juge, sans attendre que l'évidence nous arrache, pour ainsi dire, notre consentement : car si nous faisions toujours cet honneur à la raison, de la laisser prononcer en nous ses arrêts, elle nous rendrait infaillibles. Mais au lieu d'attendre ses réponses et de suivre pas à pas sa lumière, nous la devançons et nous nous égarons. L'impatience nous prend, d'être obligés à demeurer attentifs et immobiles, ayant autant de mouvement que nous en avons. Notre indigence nous presse, et l'ardeur que nous avons pour les vrais biens nous précipite souvent dans les derniers malheurs. C'est qu'il nous est libre de suivre la lumière de la raison, ou de marcher dans les ténèbres à la lueur fausse et trompeuse de nos modalités. Rien n'est plus agréable que de suivre aveuglément les impressions de l'instinct. Mais rien n'est plus difficile que de se tenir ferme à ces idées sublimes et délicates de la vérité, malgré le poids du corps qui nous appesantit l'esprit. Cependant tâchons de nous soutenir l'un l'autre, mon cher Ariste, sans nous fier trop l'un à l'autre. Peut-être que le pied ne nous manquera pas à tous deux en même temps, pourvu que nous marchions fort doucement, et que nous soyons attentifs autant que cela se peut à ne point nous appuyer sur un méchant fonds.

ARISTE. — Avançons un peu, Théodore. Que craignez-vous? La raison est un fonds excellent. Il n'y a rien de mouvant dans les idées

claires. Elles ne cèdent point au temps. Elles ne s'accommodent point à des intérêts particuliers. Elles ne changent point de langage comme nos modalités, qui disent le pour et le contre, selon que le corps les y sollicite. Je suis pleinement convaincu qu'il ne faut suivre que les idées qui répandent la lumière, et que tous nos sentiments et nos autres modalités ne peuvent jamais nous conduire à la vérité. Passons, je vous prie, à quelque autre matière, puisque je suis d'accord avec vous sur tout ceci.

X. Théodore. — N'allons point si vite, mon cher. Je crains que vous ne m'accordiez plus que je ne vous demande, ou que vous ne compreniez pas encore assez distinctement ce que je vous dis. Nos sens nous trompent, il est vrai ; mais c'est principalement à cause que nous rapportons aux objets sensibles les sentiments que nous n'y rapportons point. Tel est le sentiment de la joie, de la tristesse, de la haine ; en un mot, tous les sentiments qui accompagnent les mouvements de l'âme. La couleur n'est point dans l'objet, la douleur n'est point dans mon corps, la chaleur n'est ni dans le feu, ni dans mon corps, où ces sentiments se rapportent. Nos sens extérieurs sont de faux témoins. D'accord ; mais les sentiments de l'amour et de la haine, de la joie et de la tristesse, ne se rapportent point aux objets de ces passions. On les sent dans l'âme, et ils y sont. Voilà donc de bons témoins, car ils disent vrai.

Ariste.— Oui, Théodore, ils disent vrai, et les autres sentiments aussi ; car, quand je sens de la douleur, il est vrai que je la sens; il est vrai même en un sens que je la souffre par l'action de l'objet même qui me touche. Voilà de grandes vérités ! Quoi donc ! est-ce que les sentiments de l'amour, de la haine et des autres passions ne se rapportent point aux objets qui en sont l'occasion? Est-ce qu'elles ne répandent pas leur malignité sur eux, et ne nous les représentent pas tout autres qu'ils ne sont en effet? Pour moi, quand j'ai de l'aversion contre quelqu'un, je me sens disposé à interpréter malignement tout ce qu'il fait. Ses actions innocentes me paraissent criminelles. Je veux avoir de bonnes raisons de le haïr et de le mépriser; car toutes mes passions se veulent justifier aux dépens de qui il appartiendra. Si mes yeux répandent les couleurs sur la surface des corps, mon cœur répand aussi, autant que cela se peut, ses dispositions intérieures, ou certaines fausses couleurs sur les objets de ses passions. Je ne sais point, Théodore, si les sentiments de votre cœur font en vous l'effet qu'ils font en moi; mais je puis vous assurer que je crains encore plus de les écouter et de les suivre que de me rendre aux illusions souvent innocentes et officieuses de mes sens.

XI. Théodore.—Je ne vous dis pas, Ariste, qu'il faille se rendre aux inspirations secrètes de ses passions, et je suis bien aise de voir que vous vous apercevez de leur pouvoir et de leur malignité. Mais demeurez d'accord qu'elles nous apprennent certaines vérités. Car enfin c'est une vérité que j'ai maintenant beaucoup de joie de vous entendre. Il est très-vrai que le plaisir que je sens actuellement est plus grand que celui que j'avais dans nos entretiens précédents. Je connais donc la différence de ces deux plaisirs. Et je ne la connais point ailleurs que par le sentiment que j'en ai, que dans les modalités dont mon âme est touchée; modalités qui ne sont donc point si ténébreuses qu'elles ne m'apprennent une vérité constante.

Ariste. — Dites, Théodore, que vous sentez cette différence de vos modalités et de vos plaisirs. Mais ne dites pas, s'il vous plaît, que vous la connaissez. Dieu la connaît, et ne la sent pas. Mais pour vous, vous la sentez sans la connaître. Si vous aviez une idée claire de votre âme, si vous en voyiez l'archétype, alors vous connaîtriez ce que vous ne faites que sentir; alors vous pourriez connaître exactement la différence des divers sentiments de joie que votre bonté pour moi excite dans votre cœur. Mais assurément vous ne la connaissez pas. Comparez, Théodore, le sentiment de joie dont vous êtes touché maintenant avec celui de l'autre jour, et dites-m'en précisément le rapport, et alors je croirai que vos modalités sont connues, car on ne connaît les choses que lorsqu'on sait le rapport qu'elles ont entre elles. Vous savez qu'un plaisir est plus grand qu'un autre. Mais de combien l'est-il? On sait que le carré inscrit dans le cercle est plus petit que le cercle, mais on ne sait point pour cela la quadrature du cercle, parce qu'on ne connaît pas le rapport du cercle au carré. On peut en approcher à l'infini, et voir évidemment que la différence du cercle à telle autre figure sera plus petite que telle grandeur donnée. Mais remarquez que c'est parce qu'on a une idée claire de l'étendue, car la difficulté qu'il y a de découvrir le rapport du cercle au carré ne vient que de la petitesse de notre esprit; au lieu que c'est l'obscurité de nos sentiments et les ténèbres de nos modalités qui rendent impossible la découverte de leurs rapports. Fussions-nous d'aussi grands génies que les intelligences les plus sublimes, il me paraît évident que nous ne pourrons jamais découvrir les rapports de nos modalités, si Dieu ne nous en manifeste l'archétype sur lequel il nous a formés. Car vous m'avez convaincu qu'on ne peut connaître les êtres et leurs propriétés que par les idées éternelles, immuables et nécessaires qui les représentent.

XII. Théodore. — Cela est fort bien, Ariste. Nos sens et nos passions ne peuvent nous éclairer. Mais que direz-vous de notre imagination? Elle forme des images si claires et si distinctes des figures de la géométrie, que vous ne pouvez nier que c'est par leur moyen que nous apprenons cette science.

Ariste. — Croyez-vous, Théodore, que j'aie déjà oublié ce que vous venez de me dire, ou que je ne l'aie pas compris? L'évidence qui accompagne les raisonnements des géomètres, la clarté des lignes et des figures que forme l'imagination, vient uniquement de nos idées, et nullement de nos modalités, nullement des traces confuses que laisse après lui le cours des esprits animaux. Quand j'imagine une figure, quand je bâtis dans mon esprit un édifice, je travaille sur un fonds qui ne m'appartient point; car c'est de l'idée claire de l'étendue, c'est de l'archétype des corps, que je tire tous les matériaux intelligibles qui me représentent mon dessein, tout l'espace que me donne mon terrain. C'est de cette idée, que me fournit la raison, que je forme dans mon esprit le corps de mon ouvrage; et c'est sur les idées de l'égalité et des proportions que je la travaille et que je la règle; rapportant tout à l'unité arbitraire, qui doit être la commune mesure de toutes les parties qui le composent, ou du moins de toutes les parties qui peuvent être envisagées du même point et dans le même temps. C'est assurément sur des idées intelligibles que nous réglons ce cours des esprits qui trace ces images ou ces figures de notre imagination. Et tout ce qu'elles ont de lumière et d'évidence, ces figures, cela ne procède nullement du sentiment confus qui nous appartient, mais de la réalité intelligible qui appartient à la raison. Cela ne vient point de la modalité qui nous est propre et particulière; c'est un éclat de la substance lumineuse de notre maître commun.

Je ne puis, Théodore, imaginer un carré, par exemple, que je ne le conçoive en même temps. Et il me paraît évident que l'image de ce carré que je me forme n'est exacte et régulière qu'autant qu'elle répond juste à l'idée intelligible que j'ai du carré, c'est-à-dire d'un espace terminé par quatre lignes exactement droites, entièrement égales et qui, étant jointes par toutes leurs extrémités, fassent leurs angles parfaitement droits. Or, c'est d'un tel carré dont je suis sûr que la diagonale peut le double de chaque côté. C'est d'un tel carré dont je suis sûr qu'il n'y a point de commune mesure entre la diagonale et les côtés. En un mot, c'est d'un tel carré dont on peut découvrir les propriétés, et les démontrer aux autres. Mais on ne peut rien connaître dans cette image confuse et irrégulière que trace dans le cerveau le cours des esprits. Il faut

dire la même chose de toutes les autres figures. Ainsi les géomètres ne tirent point leurs connaissances des imaginations, mais uniquement des idées claires de la raison. Ces images grossières peuvent bien soutenir leur attention, en donnant, pour ainsi dire, du corps à leurs idées; mais ce sont ces idées, où ils trouvent prise, qui les éclairent et qui les convainquent de la vérité de leur science.

XIII. Voulez-vous, Théodore, que je m'arrête encore à vous représenter les illusions et les fantômes d'une imagination révoltée contre la raison, soutenue et animée par les passions; ces fantômes caressants qui nous séduisent, ces fantômes terribles qui nous font peur, ces monstres de toutes manières qui naissent de notre trouble, qui croissent et se multiplient en un moment? Pures chimères dans le fond, mais chimères dont notre esprit se repaît et s'occupe avec le dernier empressement; car notre imagination trouve bien plus de réalité dans les spectres, à qui elle donne la naissance, que dans les idées nécessaires et immuables de la vérité éternelle. C'est qu'ils la frappent, ces spectres dangereux, et que ces idées ne la touchent pas. De quel usage peut être une faculté si déréglée, une folle qui se plaît à faire la folle, une volage qu'on a tant de peine à fixer, une insolente qui ne craint point de nous interrompre dans nos plus sérieux commerces avec la raison? Je vous avoue néanmoins que notre imagination peut nous rendre l'esprit attentif. Car elle a tant de charmes et d'empire sur lui, qu'elle le fait penser volontiers à ce qui la touche. Mais outre qu'elle ne peut avoir de rapport qu'aux idées qui représentent les corps, elle est si sujette à l'illusion et si emportée, que si on ne la gourmande sans cesse, si on ne règle ses mouvements et ses saillies, elle vous transporte en un instant dans le pays des chimères.

Théodore. — N'en voilà que trop, Ariste. Je vois bien que vous comprenez suffisamment qu'il n'y a que la raison qui nous éclaire par les idées intelligibles qu'elle renferme dans sa substance toute lumineuse, et que vous savez parfaitement distinguer ses idées claires de nos ténébreuses et obscures modalités. Je vous conseille néanmoins de méditer souvent sur cette matière, afin de la posséder si parfaitement, et de vous en rendre si familiers les principes et les conséquences, que vous ne preniez jamais par mégarde la vivacité de vos sentiments pour l'évidence de la vérité; car il ne suffit pas d'avoir bien compris que le principe général de nos préjugés c'est que nous ne distinguons pas entre *connaître* et *sentir*, et qu'au lieu de juger des choses par les *idées* qui les représentent, nous en jugeons par les *sentiments* que nous en avons. Il faut nous

affermir dans cette vérité fondamentale en l'appliquant à ses conséquences. Tous les principes de pratique ne se comprennent parfaitement que par l'usage qu'on en fait. Tâchez donc, par de continuelles et sérieuses réflexions, d'acquérir une forte et heureuse habitude de vous mettre en garde contre les surprises et les inspirations secrètes de vos fausses et trompeuses modalités. Il n'y a point de travail plus digne d'un philosophe; car si nous distinguons bien les réponses de la vérité intérieure, de ce que nous nous disons à nous-mêmes; ce qui part immédiatement de la raison, de ce qui vient jusqu'à nous par le corps, ou à l'occasion du corps; ce qui est immuable, éternel, nécessaire, de ce qui change à tous moments, en un mot, l'évidence de la lumière d'avec la vivacité de l'instinct, il n'est presque pas possible que nous tombions dans l'erreur.

Ariste. — Je comprends bien tout ce que vous me dites; et j'ai trouvé tant de satisfaction dans les réflexions que j'ai déjà faites sur cette matière, que vous ne devez pas appréhender que je n'y pense plus. Passons à autre chose, si vous le jugez à propos.

Théodore. — Il est bien tard, Ariste, pour nous engager présentement dans une course un peu longue. Mais demain de quel côté voulez-vous que nous tournions? Je vous prie d'y penser et de me le dire.

Ariste. — C'est à vous à me conduire.

Théodore. — Nullement : c'est à vous à choisir. Il ne vous doit point être indifférent de quel côté je vous mène. Est-ce que je ne puis pas vous tromper? Ne puis-je pas vous conduire où vous ne devez pas tendre? La plupart des hommes, mon cher Ariste, s'engagent imprudemment dans des études inutiles. Il suffit à tel d'avoir entendu faire l'éloge de la chimie, de l'astronomie, ou de quelque autre science vaine ou peu nécessaire, pour s'y jeter à corps perdu. Celui-ci ne saura pas si l'âme est immortelle; il serait peut-être bien empêché à vous prouver qu'il y a un Dieu; et il vous réduira les égalités de l'algèbre les plus composées avec une facilité surprenante. Et celui-là saura toutes les délicatesses de la langue, toutes les règles des grammairiens; qui n'aura jamais médité sur l'ordre de ses devoirs. Quel renversement d'esprit! Qu'une imagination dominante loue d'un air passionné la connaissance des médailles, la poésie des Italiens, la langue des Arabes et des Perses devant un jeune homme plein d'ardeur pour les sciences, cela suffira pour l'engager aveuglément dans ces sortes d'études; il négligera la connaissance de l'homme, les règles de la morale, et peut-être oubliera-t-il ce qu'on apprend aux enfants dans leur catéchisme.

C'est que l'homme est une machine qui va comme on la pousse. C'est beaucoup plus le hasard que la raison qui le conduit. Tous vivent d'opinion. Tous agissent par imitation. Ils se font même un mérite de suivre ceux qui vont devant, sans savoir où. Faites réflexion sur les diverses applications de vos amis; ou plutôt repassez dans votre esprit la conduite que vous avez tenue dans vos études, et jugez si vous avez eu raison de faire comme les autres. Jugez-en, dis-je, non sur les applaudissements que vous avez reçus, mais sur les réponses décisives de la vérité intérieure. Jugez-en sur la loi éternelle, l'ordre immuable, sans égard aux folles pensées des hommes. Quoi, Ariste! à cause que tout le monde se jette dans la bagatelle, chacun à sa manière et selon son goût, faudra-t-il le suivre, de peur de passer pour philosophe dans l'esprit des fous? Faudra-t-il même suivre partout les philosophes, jusque dans leurs abstractions et dans leurs chimères, de crainte qu'ils ne nous regardent comme des ignorants ou des novateurs? Il faut mettre chaque chose dans son rang. Il faut donner la préférence aux connaissances qui la méritent. Nous devons apprendre ce que nous devons savoir, et ne pas nous laisser remplir la tête d'un meuble inutile, quelque éclatant qu'il paraisse, lorsque le nécessaire nous manque. Pensez à cela, Ariste, et vous me direz demain quel doit être le sujet de nos entretiens. En voilà assez pour aujourd'hui.

Ariste. — Il vaut bien mieux, Théodore, que vous me le disiez vous-même.

Théodore. — Il vaut infiniment mieux que ce soit la raison qui nous le dise à tous deux. Consultez-la sérieusement, et j'y penserai de mon côté.

SIXIÈME ENTRETIEN.

Preuves de l'existence des corps tirées de la révélation. Deux sortes de révélations. D'où vient que les révélations naturelles des sentiments nous sont une occasion d'erreur.

Ariste. — Que la question, Théodore, que vous m'avez donné à résoudre est difficile! J'avais bien raison de vous dire que c'était à vous, qui savez le fort et le faible des sciences, l'utilité et la fécondité de leurs principes, de régler toutes mes démarches dans ce monde intelligible où vous m'avez transporté; car je vous avoue que je ne sais de quel côté je dois tourner. Ce que vous m'avez appris peut bien me servir pour m'empêcher de m'égarer dans cette terre inconnue. Je n'ai pour cela qu'à suivre pas à pas la lumière, et ne me rendre qu'à l'évidence qui accompagne les idées claires.

Mais il ne suffit pas d'avancer, il faut encore savoir où l'on va. Il ne suffit pas de découvrir sans cesse de nouvelles vérités, il faut savoir où se trouvent ces vérités fécondes, qui donnent à l'esprit toute la perfection dont il est maintenant capable; ces vérités qui doivent régler les jugements qu'il faut porter de Dieu et de ses ouvrages admirables, qui doivent régler les mouvements du cœur, et nous donner le goût, ou du moins l'avant-goût du souverain bien que nous désirons.

Si, dans le choix des sciences, il ne fallait s'arrêter qu'à l'évidence, sans peser leur utilité, l'arithmétique serait préférable à toutes les autres. Les vérités des nombres sont les plus claires de toutes, puisque tous les autres rapports ne sont clairement connus qu'autant qu'on peut les exprimer par ces mesures communes de tous les rapports exacts qui se mesurent par l'unité. Et cette science est si féconde et si profonde, que quand j'emploierais dix mille siècles pour en percer les profondeurs, j'y trouverais encore un fonds inépuisable de vérités claires et lumineuses. Cependant je ne crois pas que vous trouviez fort à propos que nous nous tournions de ce côté-là, charmés par l'évidence qui y éclate de toutes parts; car enfin que nous servirait-il de pénétrer dans les mystères les plus cachés de l'arithmétique et de l'algèbre? Il ne suffit pas de courir bien du pays, de pénétrer bien avant dans des terres stériles, de découvrir des lieux où personne ne fut jamais; il faut aller droit à ces heureuses contrées où l'on trouve des fruits en abondance, des viandes solides capables de nous nourrir.

Quand j'ai donc comparé les sciences entre elles selon mes lumières, les divers avantages ou de leur évidence, ou de leur utilité, je me suis trouvé dans un embarras étrange. Tantôt la crainte de tomber dans l'erreur donnait la préférence aux sciences exactes, telles que sont l'arithmétique et la géométrie, dont les démonstrations contentent admirablement notre vaine curiosité; et tantôt le désir de connaître, non les rapports des idées entre elles, mais les rapports qu'ont entre eux et avec nous les ouvrages de Dieu parmi lesquels nous vivons, m'engageait dans la physique, la morale, et les autres sciences qui dépendent souvent d'expériences et de phénomènes assez incertains. Chose étrange, Théodore, que les sciences les plus utiles soient remplies d'obscurités impénétrables, et que l'on trouve un chemin sûr, et assez facile et uni, dans celles qui ne sont point nécessaires! Or, je vous prie, quel moyen de faire une juste estime du rapport de la facilité des unes et de l'utilité des autres, pour donner la préférence à celle qui le mérite? Et comment pouvoir s'assurer si celles-là même qui paraissent les plus utiles le sont

effectivement, et si celles qui ne paraissent qu'évidentes n'ont point de grandes utilités dont on ne s'avise pas? Je vous avoue, Théodore, qu'après y avoir bien pensé, je ne sais point encore à quoi me déterminer.

I. Théodore. — Vous n'avez pas perdu votre temps, mon cher Ariste, dans les réflexions que vous avez faites; car quoique vous ne sachiez pas précisément à quoi vous devez vous appliquer, je suis déjà bien assuré que vous ne donnerez pas dans quantité de fausses études auxquelles plus de la moitié du monde est furieusement engagé. Je suis bien certain que, si je me trompais moi-même dans le choix que je ferai de la suite de nos entretiens, vous êtes en état de me désabuser. Quand les hommes lèvent la tête et regardent de tous côtés, ils ne suivent pas toujours ceux qui vont devant. Ils ne les suivent que lorsqu'ils vont où il faut aller et où ils veulent aller eux-mêmes. Et lorsque le premier de la bande s'engage imprudemment dans des routes dangereuses et qui n'aboutissent à rien, les autres le font revenir. Ainsi, continuez vos réflexions sur vos démarches et sur les miennes. Ne vous fiez point trop à moi. Observez avec soin si je vous mène où nous devons aller tous deux.

Prenez donc garde, Ariste. Il y a des sciences de deux sortes : les unes considèrent les rapports des idées, les autres les rapports des choses par le moyen de leurs idées. Les premières sont évidentes en toutes manières; les autres ne le peuvent être qu'en supposant que les choses sont semblables aux idées que nous en avons, et sur lesquelles nous en raisonnons. Ces dernières sont fort utiles, mais elles sont environnées de grandes obscurités, parce qu'elles supposent des faits dont il est fort difficile de connaître exactement la vérité. Mais si nous pouvions trouver quelque moyen de nous assurer de la justesse de nos suppositions, nous pourrions éviter l'erreur, et en même temps découvrir des vérités qui nous regardent de fort près. Car, encore un coup, les vérités ou les rapports des idées entre elles ne nous regardent que lorsqu'elles représentent les rapports qui sont entre les choses qui ont quelque liaison avec nous.

Ainsi il est évident, ce me semble, que le meilleur usage que nous puissions faire de notre esprit, c'est d'examiner quelles sont les choses qui ont avec nous quelque liaison; quelles sont les diverses manières de ces liaisons; quelle en est la cause, quels en sont les effets : tout cela conformément aux idées claires et aux expériences incontestables qui nous assurent, celles-là, de la nature et des propriétés des choses, et celles-ci, du rapport et de la liaison qu'elles ont avec nous. Mais pour ne point tomber dans la baga-

telle et dans l'inutilité, tout notre examen ne doit tendre qu'à ce qui peut nous rendre heureux et parfaits. Ainsi, pour réduire en deux mots tout ceci, il me paraît évident que le meilleur usage que nous puissions faire de notre esprit, c'est de tâcher d'acquérir l'intelligence des vérités que nous croyons par la foi et de tout ce qui va à les confirmer; car il n'y a nulle comparaison à faire de l'utilité de ces vérités avec l'avantage qu'on peut tirer de la connaissance des autres. Nous les croyons, ces grandes vérités, il est vrai; mais la foi ne dispense pas ceux qui le peuvent de s'en remplir l'esprit et de s'en convaincre de toutes les manières possibles; car, au contraire, la foi nous est donnée pour régler sur elle toutes les démarches de notre esprit, aussi bien que tous les mouvements de notre cœur. Elle nous est donnée pour nous conduire à l'intelligence des vérités mêmes qu'elle nous enseigne. Il se trouve tant de gens qui scandalisent les fidèles par une métaphysique outrée, et qui nous demandent avec insulte des preuves de ce qu'ils devraient croire sur l'autorité infaillible de l'Église, que quoique la fermeté de votre foi vous rende inébranlable à leurs attaques, votre charité doit vous porter à remédier au désordre et à la confusion qu'ils mettent partout. Approuvez-vous donc, Ariste, le dessein que je vous propose pour la suite de nos entretiens?

Ariste. — Oui, certainement, je l'approuve; mais je ne pensais pas que vous voulussiez quitter la métaphysique. Si je l'avais cru, j'aurais, ce me semble, bien résolu la question de la préférence des sciences; car il est clair que nulle découverte n'est comparable à l'intelligence des vérités de la foi. Je croyais que vous ne pensiez qu'à me rendre un peu philosophe et bon métaphysicien.

II. Théodore. Je ne pense aussi qu'à cela; et je ne prétends point quitter la métaphysique, quoique je me donnerai peut-être dans la suite la liberté de faire quelque course au delà de ses limites ordinaires. Cette science générale a droit sur toutes les autres. Elle en peut tirer des exemples, et un petit détail nécessaire pour rendre sensibles ses principes généraux: car, par la métaphysique, je n'entends pas ces considérations abstraites de quelques propriétés imaginaires dont le principal usage est de fournir à ceux qui veulent disputer de quoi disputer sans fin; j'entends par cette science les vérités générales qui peuvent servir de principes aux sciences particulières.

Je suis persuadé, Ariste, qu'il faut être bon philosophe pour entrer dans l'intelligence des vérités de la foi, et que plus on est fort dans les vrais principes de la métaphysique, plus on est ferme dans les vérités de la religion. Je suppose, comme vous le pouvez

bien penser, ce qui est nécessaire pour rendre cette proposition recevable. Mais non, je ne croirai jamais que la vraie philosophie soit opposée à la foi, et que les bons philosophes puissent avoir des sentiments différents des vrais Chrétiens. Car, soit que Jésus-Christ, selon sa divinité, parle aux philosophes dans le plus secret d'eux-mêmes, soit qu'il instruise les Chrétiens par l'autorité visible de l'Église, il n'est pas possible qu'il se contredise, quoiqu'il soit fort possible d'imaginer des contradictions dans ses réponses, ou de prendre pour ses réponses nos propres décisions. La vérité nous parle en diverses manières; mais certainement elle dit toujours la même chose. Il ne faut donc point opposer la philosophie à la religion, si ce n'est la fausse philosophie des païens, la philosophie fondée sur l'autorité humaine, en un mot toutes ces opinions non révélées qui ne portent point le caractère de la vérité, cette évidence invincible qui force les esprits attentifs à se soumettre. Vous pouvez juger, par les vérités métaphysiques que nous avons découvertes dans nos entretiens précédents, si la véritable philosophie contredit la religion. Pour moi, je suis convaincu que cela n'est point; car si je vous ai avancé quelques propositions contraires aux vérités que Jésus-Christ nous enseigne par l'autorité visible de son Église, ces propositions étant uniquement de mon fonds et n'ayant point l'évidence invincible pour leur caractère, elles n'appartiennent nullement à la vraie et solide philosophie : mais je ne sais comment je m'arrête à vous dire des vérités dont il est impossible de douter, pour peu d'attention qu'on y donne.

Ariste. — Permettez-moi, Théodore, que je vous déclare que j'ai été charmé de voir un rapport admirable entre ce que vous m'avez appris, ou plutôt entre ce que la raison m'a appris par votre moyen, et ces grandes et nécessaires vérités que l'autorité de l'Église fait croire aux simples et aux ignorants, que Dieu veut sauver aussi bien que les philosophes. Vous m'avez, par exemple, convaincu de la corruption de ma nature et de la nécessité d'un libérateur. Je sais que toutes les intelligences n'ont qu'un seul et unique maître, le Verbe divin, et qu'il n'y a que la raison incarnée et rendue sensible qui puisse délivrer des hommes charnels de l'aveuglement dans lequel nous naissons tous. Je vous avoue avec une satisfaction extrême que ces vérités fondamentales de notre foi, et plusieurs autres que je serais trop long de vous dire, sont des suites nécessaires des principes que vous m'avez démontrés. Continuez, je vous prie. Je tâcherai de vous suivre partout où vous me conduirez.

Théodore. — Ah! mon cher Ariste, prenez garde, encore un coup, que je ne m'égare. J'appréhende que vous ne soyez trop facile, et

que votre approbation ne m'inspire quelque négligence et ne me fasse tomber dans l'erreur. Craignez pour moi, et défiez-vous de tout ce que vous peut dire un homme sujet à l'illusion. Aussi bien n'apprendrez-vous rien, si vos réflexions ne vous mettent en possession des vérités que je vas tâcher de vous démontrer.

III. Il n'y a que trois sortes d'êtres dont nous ayons quelque connaissance, et avec qui nous puissions avoir quelque liaison : Dieu, ou l'Être infiniment parfait, qui est le principe ou la cause de toutes choses; des esprits, que nous ne connaissons que par le sentiment intérieur que nous avons de notre nature; des corps, dont nous sommes assurés de l'existence par la révélation que nous en avons. Car ce qu'on appelle un homme n'est qu'un composé....

Ariste.— Doucement, Théodore. Je sais qu'il y a un Dieu ou un Être infiniment parfait [1]. Car, si j'y pense, et certainement j'y pense, il faut qu'il soit, puisque rien de fini ne peut représenter l'infini. Je sais aussi qu'il y a des esprits, supposé qu'il y ait des êtres qui me ressemblent; car je ne puis douter que je ne pense, et je sais que ce qui pense est autre chose que de l'étendue ou de la matière [2]. Vous m'avez prouvé ces vérités. Mais que voulez-vous dire, que nous sommes assurés de l'existence des corps *par la révélation que nous en avons?* Quoi donc! est-ce que nous ne les voyons et que nous ne les sentons pas? Nous n'avons pas besoin de *révélation* pour nous apprendre que nous avons un corps; lorsqu'on nous pique, nous le sentons bien vraiment.

Théodore. — Oui, sans doute, nous le sentons. Mais ce sentiment de douleur que nous avons est une espèce de *révélation.* Cette expression vous frappe. Mais c'est exprès pour cela que je m'en sers; car vous oubliez toujours que c'est Dieu lui-même qui produit dans votre âme tous les divers sentiments dont elle est touchée à l'occasion des changements qui arrivent à votre corps en conséquence des lois générales de l'union des deux natures qui composent l'homme : lois qui ne sont que les volontés efficaces et constantes du Créateur, ainsi que je vous l'expliquerai dans la suite. La pointe qui nous pique la main ne verse point la douleur par le trou qu'elle fait au corps. Ce n'est point l'âme non plus qui produit en elle ce sentiment incommode, puisqu'elle souffre la douleur malgré qu'elle en ait. C'est assurément une puissance supérieure. C'est donc Dieu lui-même qui, par les sentiments dont il nous frappe, nous révèle, à nous, ce qui se fait hors de nous, je veux dire dans notre corps, et dans ceux qui nous environnent.

1. *Entretien II.* — 2. *Entretien I.*

Souvenez-vous, je vous prie, de ce que je vous ai déjà dit tant de fois.

IV. Ariste. — J'ai tort, Théodore. Mais ce que vous me dites me fait naître dans l'esprit une pensée fort étrange. Je n'oserais presque vous la proposer, car j'appréhende que vous ne me traitiez de visionnaire. C'est que je commence à douter qu'il y ait des corps. La raison est que la révélation que Dieu nous donne de leur existence n'est pas sûre. Car enfin il est certain que nous en voyons quelquefois qui ne sont point, comme lorsque nous dormons ou que la fièvre nous cause quelque transport au cerveau. Si Dieu, en conséquence de ses lois générales, comme vous dites, peut nous donner quelquefois des sentiments trompeurs, s'il peut par nos sens nous révéler des choses fausses, pourquoi ne le pourra-t-il pas toujours, et comment pourrons-nous discerner la vérité de la fausseté dans le témoignage obscur et confus de nos sens? Il me semble que la prudence m'oblige à suspendre mon jugement sur l'existence des corps. Je vous prie de m'en donner une démonstration exacte.

Théodore. — *Une démonstration exacte!* C'est un peu trop, Ariste. Je vous avoue que je n'en ai point. Il me semble au contraire que j'ai une *démonstration exacte* de l'impossibilité d'une telle démonstration. Mais rassurez-vous. Je ne manque pas de preuves certaines et capables de dissiper votre doute. Et je suis bien aise qu'un tel doute vous soit venu dans l'esprit; car enfin, douter qu'il y a des corps par des raisons qui font qu'on ne peut douter qu'il y a un Dieu et que l'âme n'est point corporelle, c'est une marque certaine qu'on se met au-dessus de ses préjugés, et qu'au lieu d'assujettir la raison aux sens, comme font la plupart des hommes, on reconnaît le droit qu'elle a de prononcer en nous souverainement. Qu'il soit impossible de donner une démonstration exacte de l'existence des corps, en voici, si je ne me trompe, une preuve démonstrative.

V. La notion de l'Être infiniment parfait ne renferme point de rapport nécessaire à aucune créature. Dieu se suffit pleinement à lui-même. La matière n'est donc point une émanation nécessaire de la Divinité. Du moins, ce qui me suffit présentement, il n'est pas évident qu'elle en soit une émanation nécessaire. Or, on ne peut donner une *démonstration exacte* d'une vérité qu'on ne fasse voir qu'elle a une liaison nécessaire avec son principe, qu'on ne fasse voir que c'est un rapport nécessairement renfermé dans les idées que l'on compare. Donc il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps.

En effet, l'existence des corps est arbitraire. S'il y en a, c'est que Dieu a bien voulu en créer. Or, il n'en est pas de même de cette volonté de créer des corps comme de celles de punir les crimes et de récompenser les bonnes œuvres, d'exiger de nous de l'amour et de la crainte, et le reste. Ces volontés de Dieu, et mille autres semblables, sont nécessairement renfermées dans la raison divine, dans cette loi substantielle qui est la règle inviolable des volontés de l'Être infiniment parfait, et généralement de toutes les intelligences. Mais la volonté de créer des corps n'est point nécessairement renfermée dans la notion de l'Être infiniment parfait, de l'Être qui se suffit pleinement à lui-même. Bien loin de cela, cette notion semble exclure de Dieu une telle volonté. Il n'y a donc point d'autre voie que la révélation qui puisse nous assurer que Dieu a bien voulu créer des corps; supposé néanmoins ce dont vous ne doutez plus, savoir, qu'ils ne sont point visibles par eux-mêmes, qu'ils ne peuvent agir dans notre esprit, ni se représenter à lui, et que notre esprit lui-même ne peut les connaître que dans les idées qui les représentent, ni les sentir que par des modalités ou des sentiments dont ils ne peuvent être la cause qu'en conséquence des lois arbitraires de l'union de l'âme et du corps.

VI. Ariste. — Je comprends bien, Théodore, qu'on ne peut déduire démonstrativement l'existence des corps de la notion de l'Être infiniment parfait et qui se suffit à lui-même; car les volontés de Dieu qui ont rapport au monde ne sont point renfermées dans la notion que nous avons de lui. Or, n'y ayant que ces volontés qui puissent donner l'être aux créatures, il est clair qu'on ne peut démontrer que les vérités qui ont une liaison nécessaire avec leur principe. Ainsi, puisqu'on ne peut s'assurer de l'existence des corps par l'évidence d'une démonstration, il n'y a plus d'autre voie que l'autorité de la révélation. Mais cette voie ne me paraît pas sûre; car encore que je découvre clairement dans la notion de l'Être infiniment parfait qu'il ne peut vouloir me tromper, l'expérience m'apprend que ses révélations sont trompeuses : deux vérités que je ne puis accorder. Car enfin nous avons souvent des sentiments qui nous révèlent des faussetés. Tel sent de la douleur dans un bras qu'il n'a plus. Tous ceux que nous appelons fous voient devant eux des objets qui ne sont point. Et il n'y a peut-être personne qui en dormant n'ait été souvent tout ébranlé et tout épouvanté par de purs fantômes. Dieu n'est point trompeur; il ne peut vouloir tromper personne, ni les fous, ni les sages. Mais néanmoins nous sommes tous séduits par les sentiments dont il nous touche, et par lesquels il nous révèle l'existence des corps. Il est donc

très-certain que nous sommes trompés souvent; mais il me paraît peu certain que nous ne le soyons pas toujours. Voyons donc sur quel fondement vous appuyez la certitude que vous prétendez avoir qu'il y a des corps.

VII. THÉODORE. — Il y a en général des révélations de deux sortes : les unes sont naturelles, les autres surnaturelles. Je veux dire que les unes se font en conséquence de quelques lois générales qui nous sont connues, selon lesquelles l'auteur de la nature agit dans notre esprit à l'occasion de ce qui arrive à notre corps; et les autres, par des lois générales qui nous sont inconnues, ou par des volontés particulières ajoutées aux lois générales, pour remédier aux suites fâcheuses qu'elles ont à cause du péché qui a tout déréglé. Or, les unes et les autres révélations, les naturelles et les surnaturelles, sont véritables en elles-mêmes. Mais les premières nous sont maintenant une occasion d'erreur, non qu'elles soient fausses par elles-mêmes, mais parce que nous n'en faisons pas l'usage pour lequel elles nous sont données, et que le péché a corrompu la nature et mis une espèce de contradiction dans le rapport que les lois générales ont avec nous. Certainement les lois générales de l'union de l'âme et du corps, en conséquence desquelles Dieu nous revèle que nous avons un corps et que nous sommes au milieu de beaucoup d'autres, sont très-sagement établies. Souvenez-vous de nos entretiens précédents. Elles ne sont point trompeuses par elles-mêmes dans leur institution, considérées avant le péché et dans les desseins de leur auteur; car il faut savoir que l'homme, avant son péché, avant l'aveuglement et le trouble que la rébellion de son corps a produits dans son esprit, connaissait clairement par la lumière de la raison :

1° Que Dieu seul pouvait agir en lui, le rendre heureux ou malheureux par le plaisir ou la douleur; en un mot, le modifier ou le toucher.

2° Il savait par expérience que Dieu le touchait toujours de la même manière dans les mêmes circonstances.

3° Il reconnaissait donc par l'expérience, aussi bien que par la raison, que la conduite de Dieu était et devait être uniforme.

4° Ainsi il était déterminé à croire qu'il y avait des êtres qui étaient les causes occasionnelles des lois générales, selon lesquelles il sentait bien que Dieu agissait en lui.

5° Lorsqu'il le voulait, il pouvait s'empêcher de sentir l'action des objets sensibles.

6° Le sentiment intérieur qu'il avait de ses propres volontés, et de l'action respectueuse et soumise de ces objets, lui apprenait donc

qu'ils lui étaient inférieurs, puisqu'ils lui étaient subordonnés; car alors tout était parfaitement dans l'ordre.

7° Ainsi, consultant l'idée claire jointe au sentiment dont il était touché à l'occasion de ces objets, il voyait clairement que ce n'étaient que des corps, puisque cette idée ne représente que des corps.

8° Il concluait donc que les divers sentiments dont Dieu le touchait n'étaient que des révélations par lesquelles il lui apprenait qu'il avait un corps et qu'il était environné de plusieurs autres.

9° Mais sachant par la raison que la conduite de Dieu devait être uniforme, et par l'expérience, que les lois de l'union de l'âme et du corps étaient toujours les mêmes; voyant bien que ces lois n'étaient établies que pour l'avertir de ce qu'il devait faire pour conserver sa vie, il découvrait aisément qu'il ne devait juger de la nature des corps par les sentiments qu'il en avait, ni de leur existence par ces mêmes sentiments, que lorsque son cerveau était ébranlé par une cause étrangère, et non point par un mouvement d'esprits excité par une cause intérieure. Or il pouvait reconnaître quelle était la cause de l'ébranlement ou des traces actuelles de son cerveau, parce que le cours des esprits animaux était parfaitement soumis à ses volontés. Ainsi, il n'était point comme les fous ou les fébricitants, ni comme nous, dans le sommeil, sujet à prendre des fantômes pour des réalités. Tout cela me paraît évident, et une suite nécessaire de deux vérités incontestables : la première, que l'homme, avant le péché, avait des idées fort claires, et que son esprit était exempt de préjugés; la seconde, que son corps, ou du moins la principale partie de son cerveau, lui était parfaitement soumise.

Cela supposé, Ariste, vous voyez bien que les lois générales, en conséquence desquelles Dieu nous donne ces sentiments ou ces révélations naturelles qui nous assurent de l'existence des corps et du rapport qu'ils ont avec nous, sont très-sagement établies; vous voyez que ces révélations ne sont nullement trompeuses par elles-mêmes. On ne pouvait rien faire de mieux, par les raisons que je vous ai déjà dites. D'où vient donc qu'elles nous jettent maintenant dans une infinité d'erreurs? C'est assurément que notre esprit est obscurci, c'est que nous sommes remplis des préjugés de l'enfance, c'est que nous ne savons pas faire de nos sens l'usage pour lequel ils nous sont donnés. Et tout cela précisément, prenez-y garde, parce que nous avons perdu par notre faute le pouvoir que nous devrions avoir sur notre cerveau : car notre union avec la raison universelle est extrêmement affaiblie par la dépendance où

nous sommes de notre corps; car enfin notre esprit est tellement situé entre Dieu qui nous éclaire et le corps qui nous aveugle, que plus il est uni à l'un, c'est une nécessité qu'il le soit d'autant moins à l'autre. Comme Dieu suit et doit suivre exactement les lois qu'il a établies de l'union des deux natures dont nous sommes composés, et que nous avons perdu le pouvoir d'empêcher les traces que les esprits rebelles font dans le cerveau, nous prenons des fantômes pour des réalités. Mais la cause de notre erreur ne vient point précisément de la fausseté de nos révélations naturelles, mais de l'imprudence et de la témérité de nos jugements, de l'ignorance où nous sommes de la conduite que Dieu doit tenir, du désordre, en un mot, que le péché a causé dans toutes nos facultés et du trouble qu'il a jeté dans nos idées, non en changeant les lois de l'union de l'âme et du corps, mais en soulevant notre corps, et en nous privant, par sa rébellion, de la facilité de pouvoir faire de ces lois l'usage pour lequel elles ont été établies. Vous comprendrez plus clairement tout ceci dans la suite de nos entretiens, ou quand vous y aurez médité. Cependant, Ariste, nonobstant tout ce que je viens de vous dire, je ne vois pas qu'il puisse y avoir de bonne raison de douter qu'il y ait des corps en général : car si je me puis tromper à l'égard de l'existence de tel corps, je vois bien que c'est à cause que Dieu suit exactement les lois de l'union de l'âme et du corps; je vois bien que c'est que l'uniformité de la conduite de Dieu ne doit pas être troublée par l'irrégularité de la nôtre, et que la perte que nous avons faite par notre faute du pouvoir que nous avions sur notre corps n'a dû rien changer dans les lois de son union avec notre âme. Cette raison me suffit pour m'empêcher de me tromper sur l'existence de tel corps. Je ne suis pas porté invinciblement à croire qu'il est; mais cette raison me manque, et je ne vois pas qu'il soit possible d'en trouver quelque autre pour m'empêcher de croire en général qu'il y a des corps, contre tous les divers sentiments que j'en ai : sentiments tellement suivis, tellement enchaînés, si bien ordonnés, qu'il me paraît comme certain que Dieu voudrait nous tromper s'il n'y avait rien de tout ce que nous voyons.

VIII. Mais pour vous délivrer entièrement de votre doute spéculatif, la foi nous fournit une démonstration à laquelle il est impossible de résister; car qu'il y ait ou qu'il n'y ait point de corps, il est certain que nous en voyons et qu'il n'y a que Dieu qui nous en puisse donner les sentiments. C'est donc Dieu qui présente à mon esprit les apparences des hommes avec lesquels je vis, des livres que j'étudie, des prédicateurs que j'entends. Or, je lis dans l'ap-

parence du nouveau Testament les miracles d'un homme-Dieu, sa résurrection, son ascension au ciel, la prédication des apôtres, son heureux succès, l'établissement de l'Église. Je compare tout cela avec ce que je sais de l'histoire, avec la loi des Juifs, avec les prophéties de l'ancien Testament. Ce ne sont encore là que des apparences. Mais, encore un coup, je suis certain que c'est Dieu seul qui me les donne, et qu'il n'est point trompeur. Je compare donc de nouveau toutes les apparences que je viens de dire avec l'idée de Dieu, la beauté de la religion, la sainteté de la morale, la nécessité d'un culte ; et enfin je me trouve porté à croire ce que la foi nous enseigne. Je le crois, en un mot, sans avoir besoin de preuve démonstrative en toute rigueur ; car rien ne me paraît plus déraisonnable que l'infidélité, rien de plus imprudent que de ne se pas rendre à la plus grande autorité qu'on puisse avoir dans des choses que nous ne pouvons examiner avec l'exactitude géométrique, ou parce que le temps nous manque, ou pour mille autres raisons. Les hommes ont besoin d'une autorité qui leur apprenne les vérités nécessaires, celles qui doivent les conduire à leur fin ; et c'est renverser la Providence que de rejeter l'autorité de l'Église. Cela me paraît évident et je vous le prouverai dans la suite. Or, la foi m'apprend que Dieu a créé le ciel et la terre ; elle m'apprend que l'Écriture est un livre divin. Et ce livre ou son apparence me dit nettement et positivement qu'il y a mille et mille créatures. Donc voilà toutes mes apparences changées en réalités. Il y a des corps, cela est démontré en toute rigueur, la foi supposée. Ainsi je suis assuré qu'il y a des corps, non-seulement par la révélation naturelle des sentiments que Dieu m'en donne, mais encore beaucoup plus par la révélation surnaturelle de la foi. Voilà, mon cher Ariste, de grands raisonnements contre un doute qui ne vient guère naturellement dans l'esprit. Il y a peu de gens assez philosophes pour le proposer. Et quoiqu'on puisse former contre l'existence des corps des difficultés qui paraissent insurmontables, principalement à ceux qui ne savent pas que Dieu doit agir en nous par des lois générales, cependant je ne crois pas que jamais personne en puisse douter sérieusement. Ainsi il n'était pas fort nécessaire de nous arrêter à dissiper un doute si peu dangereux ; car je suis bien certain que vous-même n'aviez pas besoin de tout ce que je viens de vous dire pour vous assurer que vous êtes avec Théodore.

Ariste. Je ne sais pas trop bien cela. Je suis certain que vous êtes ici. Mais c'est que vous me dites des choses qu'un autre ne me dirait pas et que je ne me dirais jamais à moi-même ; car du reste l'amitié que j'ai pour Théodore est telle, que je le rencontre par-

tout. Que sais-je si cette amitié venant encore à s'augmenter, quoique cela ne me paraisse guère possible, je pourrai toujours bien distinguer entre le vrai et le faux Théodore ?

Théodore. — Vous n'êtes pas sage, mon cher Ariste. Ne vous déferez-vous jamais de ces manières flatteuses ? Cela est indigne d'un philosophe.

Ariste. — Que vous êtes sévère ! Je ne m'attendais pas à cette réponse.

Théodore. — Ni moi à la vôtre. Je croyais que vous suiviez mon raisonnement. Mais votre réponse me donne quelque sujet de craindre que vous ne m'ayez fait parler assez inutilement sur votre doute. La plupart des hommes proposent sans réflexion des difficultés ; et au lieu d'être sérieusement attentifs aux réponses qu'on leur donne, ils ne pensent qu'à quelque repartie qui fasse admirer la délicatesse de leur imagination. Bien loin de s'instruire mutuellement, ils ne pensent qu'à se flatter les uns les autres. Ils se corrompent ensemble par les inspirations secrètes de la plus criminelle des passions ; et au lieu d'étouffer tous ces sentiments qu'excite en eux la concupiscence de l'orgueil, au lieu de se communiquer les vrais biens dont la raison leur fait part, ils se donnent de l'encens qui les entête et qui les trouble.

Ariste. — Ah ! Théodore, que je sens vivement ce que vous me dites ! Mais quoi ! est-ce que vous lisez dans mon cœur ?

Théodore. — Non, Ariste. C'est dans le mien que je lis ce que je vous dis. C'est dans le mien que je trouve ce fonds de concupiscence et de vanité qui me fait médire du genre humain. Je ne sais rien de ce qui se passe dans votre cœur que par rapport à ce que je sens dans le mien. Je crains pour vous ce que j'appréhende pour moi. Mais je ne suis point assez téméraire pour juger de vos dispositions actuelles. Mes manières vous surprennent. Elles sont dures et incommodes, rustiques si vous le voulez. Mais quoi ! pensez-vous que l'amitié sincère, fondée sur la raison, cherche des détours et des déguisements ? Vous ne connaissez pas les privilèges des méditatifs. Ils ont droit de dire sans façon à leurs amis ce qu'ils trouvent à redire dans leur conduite. Je voudrais bien, mon cher Ariste, remarquer dans vos réponses un peu plus de simplicité et beaucoup plus d'attention. Je voudrais que chez vous la raison fût toujours la supérieure, et que l'imagination se tût. Mais si elle est maintenant trop fatiguée de son silence, quittons la métaphysique. Nous la reprendrons une autre fois. Savez-vous bien que ce méditatif dont je vous parlais il y a deux jours veut venir ici ?

Ariste. — Qui, Théotime?

Théodore. — Eh bien, oui, Théotime lui-même.

Ariste. — Ah! l'honnête homme! Quelle joie! que d'honneur!

Théodore. — Il a appris je ne sais comment que j'étais ici et que nous philosophions ensemble; car quand Ariste est quelque part on le sait bientôt. C'est que tout le monde veut l'avoir. Voilà ce que c'est que d'être bel esprit et d'avoir tant de qualités brillantes : il faut se trouver partout pour ne chagriner personne. On n'est plus à soi.

Ariste. — Quelle servitude!

Théodore. — En voulez-vous être délivré? Devenez méditatif, et tout le monde vous laissera bientôt là. Le grand secret de se délivrer de l'importunité de bien des gens, c'est de leur parler raison. Ce langage qu'ils n'entendent pas les congédie pour toujours, sans qu'ils aient sujet de s'en plaindre.

Ariste. — Cela est vrai. Mais, Théotime, quand l'aurons-nous?

Théodore. — Quand il vous plaira.

Ariste. — Hé! je vous prie de l'avertir incessamment que nous l'attendons, et de l'assurer surtout que je ne suis plus ce que j'étais autrefois. Mais que cela ne rompe point, s'il vous plaît, la suite de nos entretiens. Je renonce à mon doute, Théodore; mais je ne suis pas fâché de vous l'avoir proposé, car par les choses que vous m'avez dites j'entrevois le dénouement de quantité de contradictions apparentes que je ne pouvais accorder avec la notion que nous avons de la Divinité. Lorsque nous dormons, Dieu nous fait voir mille objets qui ne sont point. C'est qu'il suit et doit suivre les lois générales de l'union de l'âme et du corps. Ce n'est point qu'il veuille nous tromper. S'il agissait en nous par des volontés particulières, nous ne verrions point dans le sommeil tous ces fantômes. Je ne m'étonne plus de voir des monstres et tous les déréglements de la nature. J'en vois la cause dans la simplicité des voies de Dieu. L'innocence opprimée ne me surprend plus : si les plus forts l'emportent ordinairement, c'est que Dieu gouverne le monde par des lois générales, et qu'il remet à un autre temps la vengeance des crimes. Il est juste, nonobstant les heureux succès des impies, nonobstant la prospérité des armes des conquérants les plus injustes. Il est sage, quoique l'univers soit rempli d'ouvrages où il se rencontre mille défauts. Il est immuable, quoiqu'il semble se contredire à tous moments, quoiqu'il ravage par la grêle les terres qu'il avait couvertes de fruits par l'abondance des pluies. Tous ces effets qui se contredisent ne marquent point de contradiction ni de changement dans la cause qui les produit. C'est, au contraire, que Dieu suit invio-

lablement les mêmes lois, et que sa conduite n'a nul rapport à la nôtre. Si tel souffre de la douleur dans un bras qu'il n'a plus, ce n'est point que Dieu ait dessein de le tromper ; c'est uniquement que Dieu ne change point de dessein, et qu'il obéit exactement à ses propres lois ; c'est qu'il les approuve, et qu'il ne les condamnera jamais ; c'est que rien ne peut troubler l'uniformité de sa conduite, rien ne peut l'obliger à déroger à ce qu'il a fait. Il me semble, Théodore, que j'entrevois que ce principe des lois générales a une infinité de conséquences d'une très-grande utilité.

Théodore. — Bon cela, mon cher Ariste. Vous me donnez bien de la joie. Je ne pensais pas que vous eussiez été assez attentif pour bien prendre les principes dont dépendent les réponses que je vous ai faites. Cela va fort bien ; mais il faudra examiner à fond ces principes, afin que vous en connaissiez plus clairement la solidité et leur merveilleuse fécondité ; car ne vous imaginez pas qu'il vous suffise de les entrevoir, et même de les avoir compris, pour être en état de les appliquer à toutes les difficultés qui en dépendent. Il faut par l'usage s'en rendre comme le maître, et acquérir la facilité d'y rapporter tout ce qu'ils peuvent éclaircir. Mais je suis d'avis que nous remettions l'examen de ces grands principes jusqu'à ce que Théotime soit arrivé. Tâchez cependant de découvrir par vous-même quelles sont les choses qui ont avec nous quelque liaison, quelles sont les causes de ces liaisons, et quels en sont les effets ; car il est bon que votre esprit soit préparé sur ce qui doit être le sujet de nos entretiens, afin que vous puissez plus facilement ou me reprendre si je m'égare, ou me suivre si je vous conduis directement où nous devons tendre de toutes nos forces.

SEPTIÈME ENTRETIEN.

De l'inefficace des causes naturelles, ou de l'impuissance des créatures. Que nous ne sommes unis immédiatement et directement qu'à Dieu seul.

Après bien des compliments de part et d'autre entre Ariste et Théotime, Ariste ayant remarqué que Théodore n'était pas tout à fait content de ce que cela ne finissait point, et voulant céder au nouveau venu la gloire de ce petit combat d'esprit, il se tut, et Théodore, prenant la parole, crut devoir dire à Théotime en faveur d'Ariste :

Théodore. En vérité, Théotime, je ne pensais pas que vous fussiez si galant homme. Vous avez obligé Ariste à se rendre, lui qui ne se rendit jamais à personne. Voilà une victoire qui vous

ferait bien de l'honneur si vous l'aviez remportée chez Philandre. Mais apparemment elle vous aurait coûté plus cher ; car, ne vous y trompez pas, c'est qu'Ariste veut faire chez lui les honneurs. Il vous le cède ici par complaisance et par une espèce de devoir.

Théotime. — Je n'en doute pas, Théodore. Je vois fort bien qu'il veut m'épargner.

Ariste. — Ah! cessez l'un et l'autre de me pousser, ou du moins, Théodore, laissez-moi la liberté de me défendre.

Théodore. — Non, Ariste. Ne voilà que trop de discours inutiles. Nous nous taisons, Théotime et moi. Parlons de quelque chose de meilleur. Dites-nous, je vous prie, ce qui vous est venu dans l'esprit sur le sujet que je vous proposai dans notre dernier entretien. Quelles sont les choses avec qui nous avons quelque liaison? Quelles sont les causes de ces liaisons, et quels en sont les effets? Car nous aimons mieux vous entendre philosopher que de nous voir accablés d'une profusion de douceurs et d'honnêtetés.

Ariste. — Vous supposez, je crois, Théodore, que j'ai veillé toute la nuit pour régaler Théotime de quelque discours étudié.

Théodore. — Laissez tout cela, Ariste, et parlons naturellement.

I. Ariste. — Il me semble, Théodore, qu'il n'y a rien à quoi je sois plus étroitement uni qu'à mon propre corps; car on ne peut le toucher sans m'ébranler moi-même. Dès qu'on le blesse, je sens qu'on m'offense et qu'on me trouble. Rien n'est plus petit que la trompe de ces cousins importuns qui nous insultent le soir à la promenade; et cependant, pour peu qu'ils enfoncent sur ma peau la pointe imperceptible de leur trompe venimeuse, je me sens percé dans l'âme. Le seul bruit qu'ils font à mes oreilles me donne l'alarme : marque certaine que je suis uni à mon corps plus étroitement qu'à toute autre chose. Oui, Théodore, cela est si vrai, que ce n'est même que par notre corps que nous sommes unis à tous ces objets qui nous environnent. Si le soleil n'ébranlait point mes yeux, il serait invisible à mon égard; et si malheureusement pour moi je devenais sourd, je ne trouverais plus tant de douceur dans le commerce que j'ai avec mes amis. C'est même par mon corps que je tiens à ma religion; car c'est par mes oreilles et par mes yeux que la foi m'est entrée dans l'esprit et dans le cœur. Enfin c'est par mon corps que je tiens à tout. Je suis donc uni à mon corps plus étroitement qu'à toute autre chose.

Théodore. — Avez-vous médité long-temps, mon cher Ariste, pour faire cette grande découverte ?

Théotime. — Tout cela se peut fort bien dire, Théodore.

Théodore. — Oui, Théotime, par des gens qui ne consultent

que leurs sens. Pour qui prenez-vous Ariste, d'approuver dans sa bouche ce qu'il n'y a point de paysan qui ne puisse dire? Je ne reconnais plus Ariste dans cette réponse.

Ariste. — Je vois bien que j'ai fort mal débuté.

Théodore. — Fort mal assurément. Je ne m'attendais pas à ce début; car je ne croyais pas qu'aujourd'hui vous eussiez oublié ce que vous saviez hier. Mais les préjugés reviennent toujours à la charge et nous chassent de nos conquêtes, si par notre vigilance et de bons retranchements nous ne savons nous y maintenir. Oh bien! je vous soutiens que nous ne sommes nullement unis à notre corps, bien loin de l'être à lui plus étroitement qu'à toute autre chose. J'outre un peu mes expressions, afin qu'elles vous frappent vivement et que vous n'oubliiez plus ce que je vous dis. Non, Ariste, à parler exactement et en rigueur, votre esprit n'est et ne peut être uni à votre corps; car il ne peut être uni qu'à ce qui peut agir en lui. Or, pensez-vous que votre corps puisse agir dans votre esprit? pensez-vous que ce soit par lui que vous êtes raisonnable, heureux ou malheureux, et le reste? Est-ce votre corps qui vous unit à Dieu, à la raison qui nous éclaire; ou si c'est Dieu qui vous unit à votre corps, et par votre corps à tout ce qui vous environne?

Ariste. — Assurément, Théodore, c'est Dieu qui a uni mon esprit à mon corps. Mais ne pourrait-on pas dire...

Théodore. — Quoi? Que c'est votre esprit qui agit maintenant sur votre corps, et votre corps sur votre esprit? Je vous entends. Dieu a fait cette union de l'esprit et du corps. Mais ensuite voilà votre corps, et par lui tous les objets, capables d'agir dans votre esprit. Cette union faite, voilà aussi votre esprit capable d'agir dans votre corps, et par lui sur ceux qui vous environnent. N'est-ce pas là ce qu'on pourrait peut-être dire?

Ariste. — Il y a là quelque chose que je n'entends pas trop bien. Comment tout cela se fait-il? Je vous parle comme ayant oublié la meilleure partie de ce que vous m'avez dit, faute d'y avoir pensé.

Théodore. — Je m'en doute bien. Vous voulez que je vous prouve plus exactement et plus en détail les principes sur lesquels je vous ai parlé jusqu'ici. Il faut tâcher de vous satisfaire. Mais je vous prie de vous rendre attentif et de me répondre, et vous, Théotime, de nous observer tous deux.

II. Pensez-vous, Ariste, que la matière, que vous ne jugez peut-être pas capable de se remuer d'elle-même, ni de se donner aucune modalité, puisse jamais modifier un esprit, le rendre heureux

ou malheureux, lui représenter des idées, lui donner divers sentiments? Pensez-y et répondez-moi.

Ariste. — Cela ne me paraît pas possible.

Théodore. — Encore un coup, pensez-y. Consultez l'idée de l'étendue; et jugez par cette idée, qui représente les corps, ou rien ne les représente, s'ils peuvent avoir d'autre propriété que la faculté passive de recevoir diverses figures et divers mouvements. N'est-il pas évident, de la dernière évidence, que toutes les propriétés de l'étendue ne peuvent consister que dans des rapports de distance?

Ariste. — Cela est clair, et j'en suis déjà demeuré d'accord.

Théodore. — Donc il n'est pas possible que les corps agissent sur les esprits.

Ariste. — Non par eux-mêmes, par leur propre force, vous dira-t-on. Mais pourquoi ne le pourront-ils point par une puissance qui résulte de leur union avec les esprits?

Théodore. — Que dites-vous, *par une puissance qui résulte de leur union?* Je n'entends rien dans ces termes généraux. Souvenez-vous, Ariste, du principe des idées claires. Si vous le quittez, vous voilà dans les ténèbres. Au premier pas vous tomberez dans le précipice. Je conçois bien que les corps, en conséquence de certaines lois naturelles, peuvent agir sur notre esprit, en ce sens que leurs modalités déterminent l'efficace des volontés divines ou des lois générales de l'union de l'âme et du corps; ce que je vous expliquerai bientôt. Mais que les corps puissent recevoir en eux-mêmes une certaine puissance, par l'efficace de laquelle ils puissent agir dans l'esprit, c'est ce que je ne comprends pas; car que serait-ce que cette puissance? Serait-ce une substance ou une modalité? Si c'est une substance, les corps n'agiront point, mais cette substance dans les corps. Si cette puissance est une modalité, voilà donc une modalité dans les corps qui ne sera ni mouvement ni figure. L'étendue pourra avoir d'autres modalités que des rapports de distance. Mais à quoi est-ce que je m'arrête! C'est à vous, Ariste, à me donner quelque idée de cette puissance que vous concevez comme l'effet de l'union de l'âme et du corps.

Ariste. — Nous ne savons pas, vous dira-t-on, ce que c'est que cette puissance. Mais que pouvez-vous conclure de l'aveu que nous faisons de notre ignorance?

Théodore. — Qu'il vaut mieux se taire que de ne savoir ce qu'on dit.

Ariste. — D'accord. Mais on ne dit que ce qu'on sait lorsqu'on

avance que les corps agissent sur les esprits; car rien n'est plus certain. L'expérience ne permet pas qu'on en doute.

Théodore. — J'en doute fort, néanmoins, ou plutôt je n'en crois rien. L'expérience m'apprend que je sens de la douleur, par exemple, lorsqu'une épine me pique. Cela est certain. Mais demeurons-en là, car l'expérience ne nous apprend nullement que l'épine agisse sur notre esprit, ni qu'elle ait aucune puissance. N'en croyons rien, je vous le conseille.

III. Ariste. — Je ne crois pas, Théodore, qu'une épine puisse agir sur mon esprit. Mais on vous dira peut-être qu'elle peut agir sur mon corps, et par mon corps sur mon esprit en conséquence de leur union; car j'avoue que de la matière ne peut agir immédiatement sur un esprit. Prenez garde à ce mot, *immédiatement*.

Théodore. — Mais votre corps, n'est-ce pas de la matière?

Ariste. — Oui, sans doute.

Théodore. — Votre corps ne peut donc pas agir *immédiatement* sur votre esprit. Ainsi, quoique votre doigt fût percé de quelque épine, quoique votre cerveau fût ébranlé par son action, ni l'un ni l'autre ne pourrait agir dans votre âme, et lui faire sentir la douleur; car ni l'un ni l'autre ne peut agir immédiatement sur l'esprit, puisque votre cerveau et votre doigt ne sont que de la matière.

Ariste. — Ce n'est point non plus mon âme qui produit en elle ce sentiment de douleur qui l'afflige; car elle en souffre malgré elle. Je sens bien que la douleur me vient de quelque cause étrangère. Ainsi votre raisonnement prouve trop. Je vois bien que vous m'allez dire que c'est Dieu qui cause en moi ma douleur, et j'en demeure d'accord; mais il ne la cause qu'en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps.

Théodore. — Que voulez-vous dire, Ariste? Tout cela est vrai. Expliquez plus distinctement votre pensée.

Ariste. — Je crois, Théodore, que Dieu a uni mon esprit à mon corps, et que par cette union mon esprit et mon corps agissent mutuellement l'un sur l'autre, en conséquence des lois naturelles que Dieu suit toujours fort exactement. Voilà tout ce que j'ai à vous dire.

Théodore. — Vous ne vous expliquez pas, Ariste. C'est une assez bonne marque que vous ne vous entendez pas. Union, lois générales : quelle espèce de réalité entendez-vous par ces termes?

Théotime — Apparemment Ariste croit que ces termes sont clairs et sans équivoque, parce que l'usage les a rendus fort communs; car quand on dit souvent une chose obscure ou fausse, sans

l'avoir même examinée, on a peine à croire qu'elle ne soit pas véritable. Ce mot *union* est un des plus équivoques qu'il y ait. Mais il est si commun et si agréable, qu'il passe partout sans que personne l'arrête, sans que personne examine s'il réveille dans l'esprit quelque idée distincte; car tout ce qui est familier n'excite point cette attention, sans laquelle il est impossible de rien comprendre; et tout ce qui touche agréablement l'imagination paraît fort clair à l'esprit, qui ne se défie de rien lorsqu'on le paie comptant.

Ariste. — Quoi! Théotime, seriez-vous tout à fait du sentiment de Théodore? Est-ce que l'on peut douter que l'âme et le corps ne soient unis de la manière du monde la plus étroite? Je croirais volontiers que vous vous entendez tous deux pour me renverser l'esprit et vous divertir à mes dépens, si je n'étais persuadé que vous êtes de trop honnêtes gens pour avoir un dessein si peu charitable.

Théotime. — Vous êtes, Ariste, un peu trop prévenu. Théodore soutient le parti de la vérité; et s'il outre un peu les choses, c'est afin de nous redresser. Il voit que le poids de nos préjugés nous entraîne; et la violence qu'il nous fait n'est que pour nous retenir. Écoutons-le, je vous prie.

IV. Théodore. — Vous le voulez, Ariste, que votre âme soit unie à votre corps plus étroitement qu'à toute autre chose. Eh bien, j'y consens pour quelque temps; mais c'est à la charge que vous m'accorderez aussi pour un jour ou deux de ne point rendre raison de certains effets par un principe que ni vous ni moi ne connaissons point. Cela n'est-il pas bien raisonnable?

Ariste. — Que trop raisonnable. Mais que voulez-vous dire?

Théodore. — Le voici. Il y a entre votre esprit et votre corps l'union du monde la plus étroite. Eh! le moyen d'en douter? Mais vous ne sauriez dire ce que c'est précisément que cette union. Ne la prenons donc point pour principe de l'explication des effets dont nous recherchons la cause.

Ariste. — Mais si ces effets en dépendent nécessairement?

Théodore. — S'ils en dépendent, nous serons bien obligés d'y revenir. Mais ne le supposons pas. Si je vous demandais, Ariste, d'où vient qu'en tirant seulement le bras de cette chaise, tout le reste suit, croiriez-vous m'avoir suffisamment expliqué cet effet en me répondant que cela vient de ce que le bras de ce fauteuil est uni avec les autres parties qui le composent? Assurément Théotime ne serait pas content d'une telle réponse. Il est permis aux enfants d'en rendre de pareilles, mais non aux philosophes, si ce n'est

lorsqu'ils ne prétendent pas philosopher. Pour contenter l'esprit de Théotime sur cette question, il faudrait remonter jusqu'à la cause physique de cette union des parties qui composent les corps durs, et lui démontrer que la dureté des corps ne peut venir que de la compression d'une matière invisible qui les environne [1]. Ce mot *union* n'explique donc rien. Il a besoin lui-même d'explication. Ainsi, Ariste, à vous permis de prendre pour des raisons des mots vagues et généraux. Mais ne prétendez pas nous payer de cette monnaie; car quoique bien des gens la reçoivent et s'en contentent, nous sommes un peu difficiles, dans l'appréhension que nous avons qu'on ne nous trompe.

Ariste. — Comment voulez-vous que je fasse? Je vous paie d'une monnaie que j'ai reçue bonnement. Je n'en ai point de meilleure. Et puisqu'elle a cours dans le monde, vous pourriez vous en contenter. Mais voyons un peu comment vous payez vous-même les gens. Prouvez-moi par de bonnes raisons que le corps et l'esprit agissent mutuellement l'un sur l'autre, sans avoir recours à leur union.

Théodore. — Ne supposez point, Ariste, qu'ils agissent mutuellement l'un sur l'autre, mais seulement que leurs modalités sont réciproques. Ne supposez précisément que ce que l'expérience vous apprend, et tâchez de vous rendre attentif à ce que je vais vous dire. Pensez-vous qu'un corps puisse agir sur un autre, et le remuer?

Ariste. — Qui le peut nier?

V. Théodore. — Théotime et moi, et peut-être bientôt Ariste; car il y a contradiction, je dis contradiction, que les corps puissent agir sur les corps. Je vous prouve ce paradoxe, qui paraît si contraire à l'expérience, si opposé à la tradition des philosophes, si incroyable aux savants et aux ignorants. Répondez-moi : un corps peut-il de lui-même se remuer? Consultez, je vous prie, l'idée que vous avez du corps; car souvenez-vous toujours qu'il faut juger des choses par les idées qui les représentent, et nullement par les sentiments que nous en avons [2].

Ariste. — Non, je ne vois pas que les corps puissent se mouvoir par eux-mêmes. Mais je ne vois pas bien non plus qu'ils ne le puissent pas. J'en doute.

Théodore. — Vous faites bien de douter et de demeurer tout court quand vous ne voyez pas clair. Mais tâchez de voir clair et de dissiper votre doute. Courage, avançons.

1. *Rech. de la Vérité*, liv. II, ch. dernier. — 2. *Entretiens III*, *IV*, *V*.

Ariste. — J'appréhende de faire une fausse démarche faute de lumière. Éclairez-moi un peu.

Théodore. — Consultez avec attention les idées claires, mon cher Ariste. Ce sont elles qui répandent dans les esprits attentifs la lumière qui vous manque. Contemplez l'archétype des corps, l'étendue intelligible. C'est elle qui les représente, puisque c'est sur elle qu'ils ont tous été formés. Cette idée est toute lumineuse : consultez-la donc. Ne voyez-vous pas clairement que les corps peuvent être remués, mais qu'ils ne peuvent d'eux-mêmes se remuer? Vous hésitez. Hé bien, supposons donc que cette chaise puisse d'elle-même se remuer : de quel côté ira-t-elle, selon quel degré de vitesse, quand s'avisera-t-elle de se remuer? Donnez-lui donc encore de l'intelligence et une volonté capable de se déterminer. Faites, en un mot, un homme de votre fauteuil. Autrement ce pouvoir de se remuer lui sera assez inutile.

Ariste. — Un homme de mon fauteuil, quelle étrange pensée!

Théotime. — Que trop commune et trop véritable, comme l'entend Théodore; car tous ceux qui jugent des choses par eux-mêmes, ou par les sentiments qu'ils en ont, et non point par les idées qui les représentent, font de tous les objets quelque chose qui leur ressemble à eux-mêmes. Ils font agir Dieu comme un homme. Ils attribuent aux bêtes ce qu'ils sentent en eux. Ils donnent au feu et aux autres éléments des inclinations dont ils n'ont point d'autre idée que le sentiment qu'ils en ont. Ainsi ils humanisent toutes choses. Mais ne vous arrêtez point à cela. Suivez Théodore, et répondez-lui.

Ariste. — Je crois bien que cette chaise ne peut se remuer d'elle-même. Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre corps à qui Dieu ait donné la puissance de se remuer? Souvenez-vous, Théodore, que vous avez à prouver qu'il y a contradiction que les corps agissent les uns sur les autres.

VI. Théodore. Eh bien, Ariste, je vous le prouve. Il y a contradiction qu'un corps ne soit ni en repos ni en mouvement; car Dieu même, quoique tout-puissant, ne peut créer quelque corps qui ne soit nulle part, ou qui n'ait avec les autres certains rapports de distance. Tout corps est en repos quand il a le même rapport de distance avec les autres; et il est en mouvement quand ce rapport change sans cesse. Or, il est évident que tout corps change ou ne change pas de rapport de distance. Il n'y a point de milieu; car ces deux propositions : change, ou ne change pas, sont contradictoires. Donc il y a contradiction qu'un corps ne soit ni en repos, ni en mouvement.

Ariste. — Cela n'avait pas besoin de preuve.

Théodore. — Or c'est la volonté de Dieu qui donne l'existence aux corps et à toutes les créatures, dont certainement l'existence n'est point nécessaire. Cette même volonté qui les a créés subsistant toujours, ils sont toujours ; et cette volonté venant à cesser, je vous parle de Dieu selon notre manière de concevoir, c'est une nécessité que les corps cessent d'être. C'est donc cette même volonté qui met les corps en repos ou en mouvement, puisque c'est elle qui leur donne l'être et qu'ils ne peuvent exister qu'ils ne soient en repos ou en mouvement. Car, prenez-y garde, Dieu ne peut faire l'impossible ou ce qui renferme une contradiction manifeste ; il ne peut vouloir ce qui ne se peut concevoir. Il ne peut vouloir que cette chaise soit, qu'il ne veuille en même temps qu'elle soit là ou là, et que sa volonté ne l'y mette, puisque vous ne sauriez concevoir que cette chaise soit, qu'elle ne soit quelque part, là ou ailleurs.

Ariste. — Il me semble pourtant que je puis penser à un corps sans le concevoir ni en repos ni en mouvement.

Théodore. — Ce n'est pas là ce que je vous dis. Vous pouvez penser à un corps en général, et faire comme il vous plaît des abstractions. J'en conviens. C'est cela qui vous trompe souvent. Mais, encore un coup, je vous dis que vous ne sauriez concevoir qu'un tel corps existe qu'il ne soit en même temps quelque part, et que le rapport qu'il a avec les autres change ou ne change pas, et par conséquent qu'il ne soit en repos ou en mouvement. Donc il y a contradiction que Dieu fasse un corps, qu'il ne le fasse en repos ou en mouvement.

Ariste. — Eh bien, Théodore, je vous l'avoue : quand Dieu crée un corps, il faut d'abord qu'il le mette en repos ou en mouvement. Mais l'instant de la création passé, ce n'est plus cela : les corps s'arrangent au hasard, ou selon la loi du plus fort.

VII. Théodore. — *L'instant de la création passé!* Mais si cet instant ne passe point, vous voilà poussé à bout ; il faudra vous rendre. Prenez donc garde ! Dieu veut qu'il y ait un tel monde. Sa volonté est toute-puissante : voilà donc ce monde fait. Que Dieu ne veuille plus qu'il y ait de monde : le voilà donc anéanti ; car assurément le monde dépend des volontés du Créateur. Si le monde subsiste, c'est donc que Dieu continue de vouloir que le monde soit. La conservation des créatures n'est donc de la part de Dieu que leur création continuée. Je dis de la part de Dieu qui agit : car de la part des créatures, il y paraît de la différence ; puisqu'elles passent du néant à l'être par la création, et que par la conservation

elles continuent d'être. Mais dans le fond la création ne passe point; puisqu'en Dieu la conservation et la création ne sont qu'une même volonté, et qui par conséquent est nécessairement suivie des mêmes effets.

Ariste. — Je comprends vos raisons, Théodore, mais je n'en suis pas convaincu; car cette proposition : *Que Dieu ne veuille plus qu'il y ait de monde, le voilà anéanti*, me paraît fausse. Il me semble qu'il ne suffit pas, pour anéantir le monde, que Dieu ne veuille plus qu'il soit; il faut qu'il veuille positivement qu'il ne soit plus. Il ne faut point de volonté pour ne rien faire. Ainsi, maintenant que le monde est fait, que Dieu le laisse là, il sera toujours.

VIII. Théodore. —Vous n'y pensez pas, Ariste. Vous rendez les créatures indépendantes. Vous jugez de Dieu et de ses ouvrages par les ouvrages des hommes, qui supposent la nature et ne la font pas. Votre maison subsiste, quoique votre architecte soit mort. C'est que les fondements en sont solides, et qu'elle n'a nulle liaison avec la vie de celui qui l'a bâtie. Elle n'en dépend nullement; mais le fond de notre être dépend essentiellement du Créateur. Et quoique l'arrangement de quelques pierres dépende en un sens de la volonté des hommes, en conséquence de l'action des causes naturelles, leur ouvrage n'en dépend point. Mais l'univers étant tiré du néant, il dépend si fort de la cause universelle, qu'il y retomberait nécessairement si Dieu cessait de le conserver; car Dieu ne veut et même il ne peut faire une créature indépendante de ses volontés.

Ariste. — J'avoue, Théodore, qu'il y a entre les créatures et le Créateur un rapport, une liaison, une dépendance essentielle. Mais ne pourrait-on point dire que, pour conserver aux êtres créés leur dépendance, il suffit que Dieu puisse les anéantir quand il lui plaira?

Théodore. — Non, sans doute, mon cher Ariste. Quelle plus grande marque d'indépendance que de subsister par soi-même et sans appui? A parler exactement, votre maison ne dépend point de vous. Pourquoi cela? C'est qu'elle subsiste sans vous. Vous pouvez y mettre le feu quand il vous plaira, mais vous ne la soutenez pas. Voilà pourquoi il n'y a point entre elle et vous de dépendance essentielle. Ainsi, que Dieu puisse détruire les créatures quand il lui plaira; si elles peuvent subsister sans l'influence continuelle du Créateur, elles n'en sont point essentiellement dépendantes.

Pour vous convaincre entièrement de ce que je vous dis, concevez pour un moment que Dieu ne soit point : l'univers, selon vous, ne laissera pas de subsister; car une cause qui n'influe point n'est pas plus nécessaire à la production d'un effet qu'une cause qui

n'est point. Cela est évident. Or, selon cette supposition, vous ne pouvez pas concevoir que le monde soit essentiellement dépendant du Créateur, puisque le Créateur est conçu comme n'étant plus. Cette supposition est impossible, il est vrai. Mais l'esprit peut joindre ou séparer les choses comme il lui plaît, pour en découvrir les rapports. Donc si les corps sont essentiellement dépendants du Créateur, ils ont besoin pour subsister d'être soutenus par son influence continuelle, par l'efficace de la même volonté qui les a créés. Si Dieu cesse seulement de vouloir qu'ils soient, il s'ensuivra nécessairement et précisément de cela seul, qu'ils ne seront plus; car s'ils continuaient d'être, quoique Dieu ne continuât plus de vouloir qu'ils fussent, ils seraient indépendants et même, prenez garde à ceci, tellement indépendants, que Dieu ne pourrait plus les détruire. C'est ce que je vais vous prouver.

IX. Un Dieu infiniment sage ne peut rien vouloir qui ne soit digne, pour ainsi dire, d'être voulu; il ne peut rien aimer qui ne soit aimable. Or, le néant n'a rien d'aimable. Donc il ne peut être le terme des volontés divines. Assurément le néant n'a point assez de réalité, lui qui n'en a point du tout, pour avoir quelque rapport avec l'action d'un Dieu, avec une action d'un prix infini. Donc Dieu ne peut vouloir positivement l'anéantissement de l'univers. Il n'y a que les créatures qui, faute de puissance, ou par erreur, puissent prendre le néant pour le terme de leurs volontés. C'est que tel objet peut faire obstacle à l'accomplissement de leurs désirs, ou qu'elles se l'imaginent ainsi. Mais quand vous y aurez pensé, vous le verrez bien, rien n'est plus évident, qu'un Dieu infiniment sage et tout-puissant ne peut, sans se démentir, déployer sa puissance pour ne rien faire : que dis-je, pour ne rien faire! pour détruire son propre ouvrage; non pour y corriger des désordres qu'il n'y a pas mis, mais pour anéantir les natures qu'il a faites. Ainsi, Ariste, supposé que pour anéantir le monde il ne suffise pas que Dieu cesse de vouloir qu'il soit, supposé qu'il faille encore que Dieu veuille positivement qu'il ne soit plus, je tiens le monde nécessaire et indépendant, puisque Dieu ne peut le détruire sans renoncer à ses attributs, et qu'il y a contradiction qu'il y puisse renoncer.

Ne diminuez donc point la dépendance des créatures, de peur de tomber dans cette impiété de la ruiner entièrement. Dieu peut les anéantir quand il lui plaira, comme vous dites. Mais c'est qu'il peut cesser de vouloir ce qu'il lui a été libre de vouloir. Comme il se suffit pleinement à lui-même, il n'aime invinciblement que sa propre substance. La volonté de créer le monde, quoiqu'éternelle et immuable aussi bien que les opérations immanentes, ne renferme

rien de nécessaire. Comme Dieu a pu former le décret de créer le monde dans le temps, il a pu et il peut toujours cesser de vouloir que le monde soit : non que l'acte de son décret puisse être ou n'être pas; mais parce que cet acte immuable et éternel est parfaitement libre, et qu'il n'enferme la durée éternelle des êtres créés que par supposition. Dieu de toute éternité a voulu, il continuera éternellement de vouloir, ou, pour parler plus juste, Dieu veut sans cesse, mais sans variété, sans succession, sans nécessité, tout ce qu'il fera dans la suite des temps. L'acte de son décret éternel, quoique simple et immuable, n'est nécessaire que parce qu'il est. Il ne peut n'être pas que parce qu'il est; mais il n'est que parce que Dieu le veut bien. Car, de même qu'un homme, dans le temps même qu'il remue le bras, est libre pour ne le point remuer, quoique dans la supposition qu'il se remue il y ait contradiction qu'il ne se remue pas; ainsi, comme Dieu veut toujours, et sans succession, ce qu'il veut : quoique ses décrets soient immuables, ils ne laissent pas d'être parfaitement libres; parce qu'ils ne sont nécessaires que par la force de la supposition, prenez-y garde, que parce que Dieu est immuable dans ses desseins. Mais je crains de m'écarter : revenons à notre sujet. Êtes-vous bien convaincu maintenant que les créatures sont essentiellement dépendantes du Créateur, si fort dépendantes qu'elles ne peuvent subsister sans son influence, qu'elles ne peuvent continuer d'être que Dieu ne continue de vouloir qu'elles soient?

Ariste. — J'ai fait tout ce que j'ai pu pour combattre vos raisons. Mais je me rends. Je n'ai rien à vous répliquer. La dépendance des créatures est tout autre que je ne pensais.

X. Théodore. — Reprenons donc ce que nous venons de dire, et tirons-en des conséquences. Mais prenez garde que je n'en tire qui ne soient pas clairement renfermées dans le principe.

La création ne passe point, la conservation des créatures n'étant de la part de Dieu qu'une création continuée, qu'une même volonté qui subsiste, et qui opère sans cesse. Or, Dieu ne peut concevoir, ni par conséquent vouloir qu'un corps ne soit nulle part, ou qu'il n'ait avec les autres certains rapports de distance. Dieu ne peut donc vouloir que ce fauteuil existe, et par cette volonté le créer ou le conserver qu'il ne le place là ou là, ou ailleurs. Donc il y a contradiction qu'un corps en puisse remuer un autre. Je dis plus : il y a contradiction que vous puissiez remuer votre fauteuil. Ce n'est pas assez, il y a contradiction que tous les anges et les démons joints ensemble puissent ébranler un fétu. La démonstration en est claire; car nulle puissance, quelque grande qu'on l'i-

magine, ne peut surmonter ni même égaler celle de Dieu. Or, il y a contradiction que Dieu veuille que ce fauteuil soit, qu'il ne veuille qu'il soit quelque part, et que par l'efficace de sa volonté il ne l'y mette, il ne l'y conserve, il ne l'y crée. Donc nulle puissance ne peut le transporter où Dieu ne le transporte pas, ni le fixer ou l'arrêter où Dieu ne l'arrête pas, si ce n'est que Dieu accommode l'efficace de son action à l'action inefficace de ses créatures. C'est ce qu'il faut vous expliquer pour accorder la raison avec l'expérience, et pour vous donner l'intelligence du plus grand, du plus fécond et du plus nécessaire de tous les principes, qui est, que Dieu ne communique sa puissance aux créatures et ne les unit entre elles que parce qu'il établit leurs modalités causes occasionnelles des effets qu'il produit lui-même; causes occasionnelles, dis-je, qui déterminent l'efficace de ses volontés, en conséquence des lois générales qu'il s'est prescrites, pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs, et répandre dans son ouvrage l'uniformité d'action nécessaire pour en lier ensemble toutes les parties qui le composent, et pour le tirer de la confusion et de l'irrégularité d'une espèce de chaos où les esprits ne pourraient jamais rien comprendre. Je vous dis ceci, mon cher Ariste, pour vous donner de l'ardeur et réveiller votre attention; car comme ce que je viens de vous dire du mouvement et du repos de la matière pourrait bien vous paraître peu de chose, vous croiriez peut-être que des principes si petits et si simples ne pourraient pas vous conduire à ces grandes et importantes vérités que vous avez déjà entrevues, et sur lesquelles est appuyé presque tout ce que je vous ai dit jusqu'ici.

Ariste. — Ne craignez point, Théodore, que je vous perde de vue. Je vous suis, ce me semble, d'assez près, et vous me charmez de manière qu'il me semble qu'on me transporte. Courage donc ! Je saurai bien vous arrêter si vous passez trop légèrement par-dessus quelques endroits trop difficiles et trop périlleux pour moi.

XI. Théodore. — Supposons donc, Ariste, que Dieu veuille qu'il y ait sur ce plancher un tel corps, une boule, par exemple : aussitôt la voilà faite. Rien n'est plus mobile qu'une sphère sur un plan; mais toutes les puissances imaginables ne pourront l'ébranler, si Dieu ne s'en mêle; car, encore un coup, tant que Dieu voudra créer ou conserver cette boule au point A, ou à tel autre qu'il vous plaira, et c'est une nécessité qu'il la mette quelque part, nulle force ne pourra l'en faire sortir. Ne l'oubliez pas, c'est là le principe.

Ariste. — Je le tiens, ce principe. Il n'y a que le Créateur qui

puisse être le moteur; que celui qui donne l'être aux corps, qui puisse les placer dans les endroits qu'ils occupent.

Théodore. — Fort bien. La force mouvante d'un corps n'est donc que l'efficace de la volonté de Dieu, qui le conserve successivement en différents lieux. Cela supposé, concevons que cette boule soit mue, et que dans la ligne de son mouvement elle en rencontre une autre en repos : l'expérience nous apprend que cette autre sera remuée immanquablement, et selon certaines proportions toujours exactement observées. Or, ce n'est point la première qui meut la seconde. Cela est clair par le principe; car un corps n'en peut mouvoir un autre sans lui communiquer de sa force mouvante. Or, la force mouvante d'un corps mu n'est que la volonté du Créateur qui le conserve successivement en différents lieux. Ce n'est point une qualité qui appartienne à ce corps. Rien ne lui appartient que ses modalités; et les modalités sont inséparables des substances. Donc les corps ne peuvent se mouvoir les uns les autres, et leur rencontre ou leur choc est seulement une cause occasionnelle de la distribution de leur mouvement. Car étant impénétrables, c'est une espèce de nécessité que Dieu, que je suppose agir toujours avec la même efficace ou la même quantité de force mouvante, partage, pour ainsi dire, cette force proportionnellement à la grandeur de chacun des corps qui se rencontrent, lesquels dans l'instant du choc peuvent être regardés comme n'en étant plus qu'un, afin qu'ils aillent ensuite de compagnie vers le même endroit, supposé néanmoins que leurs mouvements ne soient point contraires et qu'ils soient dans la même ligne : car, s'ils étaient directement contraires, je croirais qu'il s'en devrait faire une permutation réciproque; et que s'ils ne l'étaient qu'en partie, la permutation y serait proportionnée. Que le rejaillissement des corps et l'augmentation de leur mouvement, effet connu par l'expérience, ne vous trompent point. Tout cela ne vient que de leur ressort, qui dépend de tant de causes, que de nous y arrêter maintenant ce serait abandonner le chemin que nous devons suivre. Dieu meut toujours ou tend à mouvoir les corps en ligne droite, parce que cette ligne est la plus simple ou la plus courte. Il ne change à la rencontre des corps la direction de leur mouvement que le moins qu'il est possible, et je crois qu'il ne change jamais la quantité de la force mouvante qui anime la matière. C'est sur ces principes que sont appuyées les lois générales des communications des mouvements selon lesquelles Dieu agit sans cesse. Il n'est pas temps que je vous le prouve; car il suffit présentement que vous sachiez que les corps ne peuvent se mouvoir eux-mêmes, ni ceux qu'ils rencontrent, ce

que la raison vient de nous découvrir; et qu'il y a certaines lois selon lesquelles Dieu les meut immanquablement, ce que nous apprenons de l'expérience.

ARISTE. — Cela me paraît incontestable. Mais qu'en pensez-vous, Théotime? Vous ne contredites jamais Théodore.

XII. THÉOTIME. — Il y a long-temps que je suis convaincu de ces vérités. Mais puisque vous voulez que je combatte le sentiment de Théodore, je vous prie de me résoudre une petite difficulté. La voici. Je conçois bien qu'un corps ne peut de lui-même se mouvoir; mais supposé qu'il soit mu, je prétends qu'il en peut mouvoir un autre comme cause entre laquelle et son effet il y a une liaison nécessaire. Car supposons que Dieu n'ait point encore établi de lois de communications des mouvements, certainement il n'y aura point encore de causes occasionnelles. Cela étant, que le corps A soit mu, et qu'en suivant la ligne de son mouvement il enfile le corps B, que je suppose concave, et comme le moule du corps A, qu'arrivera-t-il? Choisissez.

ARISTE. — Ce qui arrivera? Rien; car où il n'y a point de cause il ne peut y avoir d'effet.

THÉOTIME. — Comment, rien? Il faut bien qu'il arrive quelque chose de nouveau; car le corps B sera mu ensuite du choc ou il ne le sera pas.

ARISTE. — Il ne le sera pas.

THÉOTIME. — Jusqu'ici cela va bien. Mais, Ariste, que deviendra le corps A à la rencontre de B? Ou il rejaillira, ou il ne rejaillira pas. S'il rejaillit, voilà un effet nouveau, dont B sera la cause. S'il ne rejaillit pas, ce sera bien pis; car voilà une force détruite, ou du moins sans action. Donc le choc des corps n'est point une cause occasionnelle, mais très-réelle et très-véritable, puisqu'il y a une liaison nécessaire entre le choc et tel effet que vous voudrez. Ainsi.....

ARISTE. — Attendez un peu, Théotime. Que me prouvez-vous là? Que les corps étant impénétrables, c'est une nécessité que dans l'instant du choc Dieu se détermine à faire choix sur ce que vous venez de me proposer. Voilà tout : je n'y prenais pas garde. Vous ne prouvez nullement qu'un corps mu puisse, par quelque chose qui lui appartienne, mouvoir celui qu'il rencontre. Si Dieu n'a point encore établi de lois de communications des mouvements, la nature des corps, leur impénétrabilité l'obligera à en faire de telles qu'il jugera à propos, et il se déterminera à celles qui sont les plus simples, si elles suffisent à l'exécution des ouvrages qu'il veut former de la matière. Mais il est clair que l'impénétrabilité n'a

point d'efficace propre, et qu'elle ne fait que donner à Dieu, qui traite les choses selon leur nature, une occasion de diversifier son action, sans rien changer dans sa conduite.

Je veux bien néanmoins qu'un corps mu soit la cause véritable du mouvement de ceux qu'il rencontre, car il ne faut point disputer sur un mot. Mais qu'est-ce qu'un corps mu? C'est un corps transporté par une action divine. Cette action qui le transporte peut aussi transporter celui qu'il rencontre, si elle y est appliquée. Qui en doute? Mais cette action, cette force mouvante n'appartient nullement aux corps. C'est l'efficace de la volonté de celui qui les crée ou qui les conserve successivement en différents lieux. La matière est mobile essentiellement. Elle a de sa nature une capacité passive de mouvement. Mais elle n'a de capacité active, elle n'est mue actuellement que par l'action continuelle du Créateur. Ainsi un corps n'en peut ébranler un autre par une efficace qui appartienne à sa nature. Si les corps avaient en eux la force de se mouvoir, les plus forts renverseraient ceux qu'ils rencontrent, comme cause efficiente. Mais n'étant mus que par un autre, leur rencontre n'est qu'une cause occasionnelle, qui oblige, à cause de leur impénétrabilité, le moteur ou le Créateur à partager son action. Et parce que Dieu doit agir d'une manière simple et uniforme, il a dû se faire des lois générales, et les plus simples qui puissent être, afin que, dans la nécessité de changement il changeât le moins qu'il était possible, et que par une même conduite il produisît une infinité d'effets différents. Voilà, Théotime, comme je comprends les choses.

Théotime. — Vous les comprenez fort bien.

XIII. Théodore. — Parfaitement bien. Nous voilà tous d'accord sur le principe. Suivons-le un peu. Donc, Ariste, vous ne pouvez de vous-même remuer le bras, changer de place, de situation, de posture, faire aux autres hommes ni bien ni mal, mettre dans l'univers le moindre changement. Vous voilà dans le monde sans aucune puissance, immobile comme un roc, stupide, pour ainsi dire, comme une souche. Que votre âme soit unie à votre corps si étroitement qu'il vous plaira, que par lui il tienne à tous ceux qui vous environnent, quel avantage tirerez-vous de cette union imaginaire? Comment ferez-vous pour remuer seulement le bout du doigt, pour prononcer seulement un monosyllabe? Hélas! si Dieu ne vient au secours, vous ne ferez que de vains efforts, vous ne formerez que des désirs impuissants; car, un peu de réflexion, savez-vous bien ce qu'il faut faire pour prononcer le nom de votre meilleur ami, pour courber ou redresser celui de vos doigts dont vous faites le

plus d'usage? Mais supposons que vous sachiez ce que tout le monde ne sait pas, ce dont quelques savants même ne conviennent pas, savoir, qu'on ne peut remuer le bras que par le moyen des esprits animaux, qui, coulant par les nerfs dans les muscles, les raccourcissent et tirent à eux les os auxquels ils sont attachés. Supposons que vous sachiez l'anatomie et le jeu de votre machine aussi exactement qu'un horloger son propre ouvrage. Mais du moins souvenez-vous du principe, qu'il n'y a que le Créateur des corps qui puisse en être le moteur. Ce principe suffit pour lier, que dis-je, pour lier! pour anéantir toutes vos facultés prétendues; car enfin les esprits animaux sont des corps, quelque petits qu'ils puissent être : ce n'est que le plus subtil du sang et des humeurs. Dieu seul peut donc les remuer, ces petits corps. Lui seul peut et sait les faire couler du cerveau dans les nerfs, des nerfs dans les muscles, d'un muscle dans son antagoniste : toutes choses nécessaires au mouvement de nos membres. Donc nonobstant l'union de l'âme et du corps, telle qu'il vous plaira de l'imaginer, vous voilà mort et sans mouvement; si ce n'est que Dieu veuille bien accorder ses volontés avec les vôtres; ses volontés toujours efficaces avec vos désirs toujours impuissants. Voilà, mon cher Ariste, le dénouement du mystère. C'est que toutes les créatures ne sont unies qu'à Dieu d'une union immédiate. Elles ne dépendent essentiellement et directement que de lui. Comme elles sont toutes également impuissantes, elles ne dépendent point mutuellement les unes des autres. On peut dire qu'elles sont unies entre elles et qu'elles dépendent même les unes des autres. Je l'avoue, pourvu qu'on ne l'entende pas selon les idées vulgaires; pourvu qu'on demeure d'accord que ce n'est qu'en conséquence des volontés immuables et toujours efficaces du Créateur, qu'en conséquence des lois générales que Dieu a établies, et par lesquelles il règle le cours ordinaire de sa providence. Dieu a voulu que mon bras fût remué dans l'instant que je le voudrais moi-même. (Je suppose les conditions nécessaires.) Sa volonté est efficace, elle est immuable. Voilà d'où je tire ma puissance et mes facultés. Il a voulu que j'eusse certains sentiments, certaines émotions, quand il y aurait dans mon cerveau certaines traces, certains ébranlements d'esprits. Il a voulu, en un mot, et il veut sans cesse, que les modalités de l'esprit et du corps fussent réciproques. Voilà l'union et la dépendance naturelle des deux parties dont nous sommes composés. Ce n'est que la réciprocation mutuelle de nos modalités appuyée sur le fondement inébranlable des décrets divins; décrets qui par leur efficace me communiquent la puissance que j'ai sur mon corps et par lui sur quelques autres; décrets qui

par leur immutabilité m'unissent à mon corps, et par lui à mes amis, à mes biens, à tout ce qui m'environne. Je ne tiens rien de ma nature, rien de la nature imaginaire des philosophes ; tout de Dieu et de ses décrets. Dieu a lié ensemble tous ses ouvrages, non qu'il ait produit en eux des entités liantes. Il les a subordonnés les uns aux autres sans les revêtir de qualités efficaces. Vaines prétentions de l'orgueil humain, productions chimériques de l'ignorance des philosophes ! C'est que frappés sensiblement à la présence des corps, touchés intérieurement par le sentiment de leurs propres efforts, ils n'ont point reconnu l'opération invisible du Créateur, l'uniformité de sa conduite, la fécondité de ses lois, l'efficace toujours actuelle de ses volontés, la sagesse infinie de sa providence ordinaire. Ne dites donc plus, je vous prie, mon cher Ariste, que votre âme est unie à votre corps plus étroitement qu'à toute autre chose ; puisqu'elle n'est unie immédiatement qu'à Dieu seul, puisque les décrets divins sont les liens indissolubles de toutes les parties de l'univers et l'enchaînement merveilleux de la subordination de toutes les causes.

XIV. Ariste. — Ah ! Théodore, que vos principes sont clairs, qu'ils sont solides, qu'ils sont chrétiens ! Mais qu'ils sont aimables et touchants ! J'en suis tout pénétré. Quoi ! c'est donc Dieu lui-même qui est présentement au milieu de nous, non comme simple spectateur et observateur de nos actions bonnes ou mauvaises, mais comme le principe de notre société, le lien de notre amitié, l'âme, pour ainsi dire, du commerce et des entretiens que nous avons ensemble. Je ne puis vous parler que par l'efficace de sa puissance, ni vous toucher et vous ébranler que par le mouvement qu'il me communique. Je ne sais pas même quelles doivent être les dispositions des organes qui servent à la voix pour prononcer ce que je vous dis sans hésiter. Le jeu de ces organes me passe. La variété des paroles, des tons, des mesures, en rend le détail comme infini. Dieu le sait, ce détail ; lui seul en règle les mouvements dans l'instant même de mes désirs. Oui, c'est lui qui repousse l'air qu'il m'a fait respirer lui-même. C'est lui qui par mes organes en produit les vibrations ou les secousses. C'est lui qui le répand au dehors et qui en forme ces paroles par lesquelles je pénètre jusque dans votre esprit, et je verse dans votre cœur ce que le mien ne peut contenir. En effet, ce n'est pas moi qui respire : je respire malgré moi. Ce n'est pas moi qui vous parle : je veux seulement vous parler. Mais qu'il dépende de moi de respirer, que je sache exactement ce qu'il faut faire pour m'expliquer, que je forme des paroles et que je les pousse au dehors, comment iraient-elles jus-

qu'à vous, comment frapperaient-elles vos oreilles, comment ébranleraient-elles votre cerveau, comment toucheraient-elles votre cœur sans l'efficace de cette puissance divine qui unit ensemble toutes les parties de l'univers? Oui, Théodore, tout cela est une suite nécessaire des lois de l'union de l'âme et du corps et des communications des mouvements. Tout cela dépend de ces deux principes dont je suis convaincu, qu'il n'y a que le Créateur des corps qui en puisse être le moteur, et que Dieu ne nous communique sa puissance que par l'établissement de quelques lois générales, dont nous déterminons l'efficace par nos diverses modalités. Ah! Théodore! Ah! Théotime! Dieu seul est le lien de notre société. Qu'il en soit la fin, puisqu'il en est principe. N'abusons point de sa puissance. Malheur à ceux qui la font servir à des passions criminelles! Rien n'est plus sacré que la puissance, rien n'est plus divin. C'est une espèce de sacrilége que d'en faire des usages profanes. Je le comprends aujourd'hui, c'est faire servir à l'iniquité le juste vengeur des crimes. De nous-mêmes nous ne pouvons rien faire, donc de nous-mêmes nous ne devons rien vouloir. Nous ne pouvons agir que par l'efficace de la puissance divine, donc nous ne devons rien vouloir que selon la loi divine. Rien n'est plus évident que ces vérités.

Théodore. — Voilà d'excellentes conséquences.

XV. Théotime. — Ce sont de merveilleux principes pour la morale. Mais revenons à la métaphysique. Notre âme n'est point unie à notre corps selon les idées vulgaires. Elle n'est unie immédiatement et directement qu'à Dieu seul. Ce n'est que par l'efficace de son action que nous voilà tous trois en présence. Que dis-je, en présence! que nous voilà tous trois unis de sentiments, pénétrés de la même vérité, animés, ce me semble, d'un même esprit, enflammés, pour ainsi dire, d'une même ardeur. Dieu nous unit ensemble par le corps, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. Mais, Ariste, comment sommes-nous si fort unis par l'esprit? Théodore prononce quelques paroles à vos oreilles. Ce n'est que de l'air battu par les organes de la voix. Dieu transforme, pour ainsi dire, cet air en paroles, en divers sons. Il vous les fait entendre, ces divers sons, par les modalités dont il vous touche. Mais le sens de ces paroles, où le prenez-vous? Qui vous découvre et à moi les mêmes vérités que contemple Théodore? Si l'air qu'il pousse en parlant ne renferme point les sons que vous entendez, assurément il ne contiendra pas les vérités que vous comprenez.

Ariste. — Je vous entends, Théotime. C'est que nous sommes unis l'un et l'autre à la raison universelle qui éclaire toutes les intelligences. Je suis plus savant que vous ne pensez. Théodore m'a

d'abord transporté où vous voulez me conduire. Il m'a persuadé qu'il n'y a rien de visible, rien qui puisse agir dans l'esprit et se découvrir à lui, que la substance non-seulement efficace, mais intelligible de la raison. Oui, rien de créé ne peut être l'objet immédiat de nos connaissances. Nous ne voyons rien dans ce monde matériel où nos corps habitent que parce que notre esprit par son attention se promène dans un autre, que parce qu'il contemple les beautés du monde archétype et intelligible que renferme la raison. Comme nos corps vivent sur la terre et se repaissent des fruits divers qu'elle produit, nos esprits se nourrissent des mêmes vérités que renferme la substance intelligible et immuable du Verbe divin. Les paroles que Théodore prononce à mes oreilles m'avertissent donc, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, d'être attentif aux vérités qu'il découvre dans la souveraine raison. Cela me tourne l'esprit du même côté que lui. Je vois ce qu'il voit, parce que je regarde où il regarde. Et par les paroles que je rends aux siennes, quoique les unes et les autres soient vides de sens, je m'entretiens avec lui, et je jouis avec lui d'un bien qui nous est commun à tous ; car nous sommes tous essentiellement unis avec la raison, tellement unis que sans elle nous ne pouvons lier de société avec personne.

Théotime. — Votre réponse, Ariste, me surprend extrêmement. Comment donc, sachant tout ce que vous me dites-là, avez-vous pu répondre à Théodore que nous sommes unis à notre corps plus étroitement qu'à toute autre chose?

Ariste. — C'est qu'on ne dit que ce qui se présente à la mémoire, et que les vérités abstraites ne s'offrent pas à l'esprit si naturellement que ce qu'on a ouï dire toute sa vie. Quand j'aurai médité autant que Théotime, je ne parlerai plus par jeu de machine, mais je réglerai mes paroles sur les réponses de la vérité intérieure. Je comprends donc aujourd'hui, et je ne l'oublierai de ma vie, que nous ne sommes unis immédiatement et directement qu'à Dieu. C'est dans la lumière de sa sagesse qu'il nous fait voir la magnificence de ses ouvrages, le modèle sur lequel il les forme, l'art immuable qui en règle les ressorts et les mouvements ; et c'est par l'efficace de ses volontés qu'il nous unit à notre corps, et par notre corps à tous ceux qui nous environnent.

XVI. Théodore. — Vous pourriez ajouter que c'est par l'amour qu'il se porte à lui-même qu'il nous communique cette ardeur invincible que nous avons pour le bien. Mais c'est de quoi nous parlerons une autre fois. Il suffit maintenant que vous soyez bien convaincu, mais bien, que l'esprit ne peut être uni immédiatement et

directement qu'à Dieu seul; que nous ne pouvons avoir de commerce avec les créatures que par la puissance du Créateur, qui ne nous est communiquée qu'en conséquence de ses lois, et que nous ne pouvons lier de société entre nous et avec lui que par la raison qui lui est consubstantielle. Cela une fois supposé, vous voyez bien qu'il nous est de la dernière conséquence de tâcher d'acquérir quelque connaissance des attributs de cet être souverain, puisque nous en dépendons si fort; car enfin il agit en nous nécessairement selon ce qu'il est. Sa manière d'agir doit porter le caractère de ses attributs. Non-seulement nos devoirs doivent se rapporter à ses perfections, mais notre conduite doit encore être réglée sur la sienne, afin que nous prenions de justes mesures pour l'exécution de nos desseins, et que nous trouvions une combinaison de causes qui les favorisent. La foi et l'expérience nous apprennent pour cela bien des vérités par la voie abrégée de l'autorité et par des preuves de sentiment fort agréables et fort commodes. Mais tout cela ne nous en donne pas maintenant l'intelligence; ce doit être le fruit et la récompense de notre travail et de notre application. Au reste, étant faits pour connaître et aimer Dieu, il est clair qu'il n'y a point d'occupation qui soit préférable à la méditation des perfections divines qui doit nous animer de la charité et régler tous les devoirs d'une créature raisonnable.

Ariste. — Je comprends bien, Théodore, que le culte que Dieu demande des esprits est un culte spirituel. C'est d'en être connu, c'est d'en être aimé; c'est que nous formions de lui des jugements dignes de ses attributs, et que nous réglions sur ses volontés tous les mouvements de notre cœur; car Dieu est esprit, et il veut être adoré en esprit et en vérité. Mais il faut que je vous avoue que je crains extrêmement de former sur les perfections divines des jugements qui les déshonorent. Ne vaut-il point mieux les honorer par le silence et par l'admiration, et nous occuper uniquement à la recherche des vérités moins sublimes et plus proportionnées à la capacité de notre esprit?

Théodore. — Comment, Ariste, l'entendez-vous? Vous n'y pensez pas. Nous sommes faits pour connaître et aimer Dieu; eh quoi! vous ne voulez pas que nous y pensions, que nous en parlions, je pourrais donc ajouter, que nous l'adorions? Il faut, dites-vous, l'adorer par le silence et par l'admiration. Oui, par un silence respectueux que la contemplation de sa grandeur nous impose, par un silence religieux où l'éclat de sa majesté nous réduise, par un silence forcé, pour ainsi dire, qui vienne de notre impuissance, et qui n'ait point pour principe une négligence criminelle, une curio-

sité déréglée de connaître au lieu de lui des objets bien moins dignes de notre application. Qu'admirez-vous dans la Divinité, si vous n'en connaissez rien? Comment l'aimerez-vous, si vous ne la contemplez? Comment nous édifierons-nous les uns les autres dans la charité, si nous bannissons de nos entretiens celui que vous venez de reconnaître pour l'âme du commerce que nous avons ensemble, pour le lien de notre petite société? Assurément, Ariste, plus vous connaîtrez l'Être souverain, plus vous en admirerez les perfections infinies. Ne craignez donc point d'y trop penser et d'en parler indignement, pourvu que la foi vous conduise. Ne craignez point d'en porter de faux jugements, pourvu qu'ils soient toujours conformes à la notion de l'Être infiniment parfait. Vous ne déshonorerez point les perfections divines par des jugements indignes d'elles, pourvu que vous n'en jugiez jamais par vous-même, pourvu que vous ne donniez point au créateur les imperfections et les limitations des créatures. Pensez-y-donc, Ariste. J'y penserai de mon côté, et j'espère que Théotime en fera de même. Cela est nécessaire pour la suite des principes dont je crois devoir vous entretenir. A demain donc, à l'heure ordinaire, car il est temps que je me retire.

Ariste. — Adieu, Théodore. Je vous prie, Théotime, que nous nous retrouvions tous trois à l'heure marquée.

Théotime. — Je suis Théodore; mais je reviendrai avec lui, puisque vous le voulez bien... Ah! Théodore, qu'Ariste est changé. Il est attentif; il ne raille plus; il ne s'arrête plus si fort aux manières; en un mot il entend raison, et s'y rend de bonne foi.

Théodore. — Il est vrai; mais ses préjugés reviennent encore à la traverse, et confondent un peu ses idées. La raison et les préjugés parlent tour à tour par sa bouche. Tantôt la vérité le fait parler, et tantôt la mémoire joue son jeu. Mais son imagination n'ose plus se révolter. C'est ce qui marque un bon fond et me fait tout espérer.

Théotime. — Que voulez-vous, Théodore? les préjugés ne se quittent pas comme un vieil habit auquel on ne pense plus. Il me semble que nous avons été comme Ariste; car nous ne naissons pas philosophes, nous le devenons. Il faudra lui rebattre incessamment les grands principes, afin qu'il y pense si souvent, que son esprit s'en mette en possession, et que dans le besoin ils se présentent à lui tout naturellement.

Théodore. — C'est ce que j'ai tâché de faire jusqu'ici. Mais cela lui fait de la peine, car il aime le détail et la variété des pensées. Je vous prie d'appuyer toujours sur la nécessité qu'il y a de bien

comprendre les principes, afin d'arrêter la vivacité de son esprit; et n'oubliez pas, s'il vous plaît, de méditer le sujet de notre entretien.

HUITIÈME ENTRETIEN.

De Dieu et de ses attributs.

Théodore. — Hé bien, Ariste, dans quelle disposition êtes-vous? Il faut que nous sachions l'état où vous vous trouvez, afin que nous puissions y accommoder ce que nous avons à vous dire.

Ariste. — J'ai repassé dans mon esprit ce que vous m'avez dit jusqu'ici, et je vous avoue que je n'ai pu résister à l'évidence des preuves sur lesquelles vos principes sont appuyés; mais ayant voulu méditer le sujet des attributs divins que vous nous avez proposé, j'y ai trouvé tant de difficultés, que je me suis rebuté. Je vous dirais bien que cette matière était trop sublime ou trop abstraite pour moi : je ne saurais y atteindre et je n'y trouve point de prise.

Théodore. — Quoi! vous ne voulez rien nous dire?

Ariste. — C'est que je n'ai rien de bon, rien qui me satisfasse. Je vous écouterai tous deux, s'il vous plaît.

Théodore. — Cela ne nous plaît nullement. Mais puisque vous ne voulez pas nous dire ce que vous avez pensé, souffrez que je vous interroge pour savoir votre sentiment sur ce qui m'est venu dans l'esprit.

Ariste. — Volontiers; mais Théotime?

Théodore. — Théotime sera le juge des petits différends qui pourront bien naître de la diversité de nos idées.

Théotime. — Le juge! comment l'entendez-vous? C'est à la raison à présider parmi nous, et à décider souverainement.

Théodore. — J'entends, Théotime, que vous serez juge subalterne par dépendance de la raison, et que vous ne pourrez prononcer que selon les lois qu'elle nous prescrit comme à nous. Ne perdons point de temps, je vous prie. Confrontez seulement ce que nous dirons l'un et l'autre avec les réponses de la vérité intérieure, pour avertir et redresser celui qui s'égarera. Allons, Ariste, suivez-moi, et ne m'arrêtez que lorsque je passerai trop légèrement sur des endroits difficiles.

I. Par la Divinité nous entendons tous l'Infini, l'Être sans restriction, l'Être infiniment parfait. Or, rien de fini ne peut représenter

l'infini. Donc il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est. Ne soyez pas surpris, Théotime, si Ariste me passe cela. C'est qu'il en est déjà demeuré d'accord avant que vous fussiez ici [1].

Ariste. — Oui, Théotime, je suis convaincu que rien de fini ne peut avoir assez de réalité pour représenter l'infini. Or, je suis certain que je vois l'infini. Donc l'infini existe, puisque je le vois et que je ne puis le voir qu'en lui-même. Comme mon esprit est fini, la connaissance que j'ai de l'infini est finie. Je ne le comprends pas, je ne le mesure pas; je suis même bien certain que je ne pourrai jamais le mesurer. Non-seulement je n'y trouve point de fin, je vois de plus qu'il n'en a point. En un mot la perception que j'ai de l'infini est bornée; mais la réalité objective dans laquelle mon esprit se perd, pour ainsi dire, elle n'a point de bornes. C'est de quoi maintenant il m'est impossible de douter.

Théotime. — Je n'en doute pas non plus.

Théodore. — Cela supposé, il est clair que ce mot *Dieu* n'étant que l'expression abrégée de l'Être infiniment parfait, il y a contradiction qu'on se puisse tromper, lorsqu'on n'attribue à Dieu que ce que l'on voit convenir à l'Être infiniment parfait; car enfin si on ne se trompe jamais, lorsqu'on ne juge des ouvrages de Dieu que ce qu'on voit clairement et distinctement appartenir à l'Être infiniment parfait; que ce qu'on découvre, non dans une idée distinguée de Dieu, mais dans sa substance même, attribuons donc à Dieu, ou à l'Être infiniment parfait, toutes les perfections, quelque incompréhensibles qu'elles nous paraissent, pourvu que nous soyons certains que ce sont des réalités ou de véritables perfections: des réalités, dis-je, et des perfections qui ne tiennent point du néant, qui ne sont point bornées par des imperfections ou des limitations semblables à celles des créatures. Prenez donc garde.

II. *Dieu*, c'est l'Être infiniment parfait. Donc Dieu est indépendant. Pensez-y, Ariste, et arrêtez-moi seulement lorsque je dirai quelque chose que vous ne verrez pas clairement être une perfection et appartenir à l'Être infiniment parfait. Dieu est indépendant, donc il est immuable.

Ariste. — *Dieu est indépendant, donc il est immuable!* Pourquoi immuable?

Théodore. — C'est qu'il ne peut y avoir d'effet ou de changement sans cause. Or, Dieu est indépendant de l'efficace des causes. Donc, s'il arrivait en Dieu quelque changement, il en serait lui-

1. *Entretien II.*

même la cause. Or, quoique Dieu soit la cause ou le principe de ses volontés ou de ses décrets, il n'a jamais produit en lui aucun changement; car ses décrets, quoique parfaitement libres, sont eux-mêmes éternels et immuables, comme je vous ai déjà dit [1]. Dieu les a faits, ces décrets, ou plutôt il les forme sans cesse sur la sagesse éternelle, qui est la règle inviolable de ses volontés. Et quoique les effets de ces décrets soient infinis, et produisent mille et mille changements dans l'univers, ces décrets sont toujours les mêmes. C'est que l'efficace de ces décrets immuables n'est déterminée à l'action que par les circonstances des causes qu'on appelle naturelles, et que je crois devoir appeler *occasionnelles*, de peur de favoriser le préjugé dangereux d'une *nature* et d'une efficace distinguées de la volonté de Dieu et de sa toute-puissance.

Ariste. — Je ne comprends pas trop bien tout cela. Dieu est libre et indifférent à l'égard, par exemple, du mouvement de tel corps ou de tel effet qu'il vous plaira. S'il est indifférent, il peut le produire, cet effet, ou ne le produire pas. Cet effet est une suite de ses décrets : je le veux. Mais il est certain que Dieu peut ne le pas produire. Donc il peut ne le vouloir pas produire. Donc Dieu n'est pas immuable, puisqu'il peut changer de volonté, et ne pas vouloir demain ce qu'il veut aujourd'hui.

Théodore. — Vous ne vous souvenez pas, Ariste, de ce que je vous dis dans notre dernier entretien [2]. Dieu est libre, et même indifférent à l'égard de mille et mille effets. Il peut changer de volonté en ce sens qu'il est indifférent pour vouloir ou ne pas vouloir tel effet. Mais prenez garde, à présent que vous êtes assis, pouvez-vous être debout? Vous le pouvez absolument, mais selon la supposition, vous ne le pouvez pas; car vous ne pouvez pas être debout et assis en même temps. Comprenez donc qu'en Dieu il n'y a point de succession de pensées et de volontés; que par un acte éternel et immuable il connaît tout, et veut tout ce qu'il veut. Dieu veut avec une liberté parfaite et une entière indifférence créer le monde. Il veut former des décrets et établir des lois simples et générales pour le gouverner d'une manière qui porte le caractère de ses attributs. Mais ces décrets posés, ils ne peuvent être changés; non qu'ils soient nécessaires absolument, mais par la force de la supposition. Prenez-y garde! c'est uniquement qu'ils sont posés, et que Dieu en les formant a si bien su ce qu'il faisait, qu'ils ne peuvent être révoqués; car quoiqu'il en ait fait quelques-uns pour un temps, ce n'est pas qu'il ait changé de sentiment et de volonté, quand ce temps arrive; mais c'est qu'un même acte de sa volonté se rapporte

1. *Entretien* précédent. — 2. *Num.* 9.

aux différences des temps que renferme son éternité. Dieu ne change donc point et ne peut changer ses pensées, ses desseins, ses volontés. Il est immuable; c'est une des perfections de sa nature, et néanmoins il est parfaitement libre dans tout ce qu'il fait au dehors. Il ne peut changer, parce que ce qu'il veut, il le veut sans succession, par un acte simple et invariable. Mais il peut ne le pas vouloir, parce qu'il veut librement ce qu'il veut actuellement.

Ariste. — Je penserai, Théodore, à ce que vous me dites. Passons outre. Je crois que Dieu est immuable. Il me paraît évident que c'est une perfection que de n'être point sujet au changement. Cela me suffit. Quand même je ne pourrais pas accorder l'immuabilité de Dieu avec sa liberté, je crois qu'il possède ces deux attributs, puisqu'il est infiniment parfait.

III. Théotime. — Permettez-moi, Théodore, de vous proposer une petite difficulté. Vous venez de dire que l'efficace des décrets immuables de Dieu n'est déterminée à l'action que par les circonstances des causes qu'on appelle naturelles et que nous appelons occasionnelles. Ce sont vos termes. Mais, je vous prie, que deviendront les miracles? Le choc des corps, par exemple, est la cause occasionnelle de la communication du mouvement du choquant au choqué. Quoi! Dieu ne pourra-t-il pas suspendre en tel cas l'effet de la loi générale des communications des mouvements, et ne l'a-t-il pas souvent suspendu?

Théodore. — Une fois pour toutes, Théotime, et vous, Ariste, car je vois bien que c'est à cause de vous que Théotime veut que je m'explique davantage : il appréhende que vous ne preniez pas bien ma pensée; une fois pour toutes, Ariste, quand je dis que Dieu suit toujours les lois générales qu'il s'est prescrites, je ne parle que de sa providence générale et ordinaire. Je n'exclus point les miracles ou les effets qui ne suivent point de ses lois générales. Mais de plus, Théotime, c'est à vous maintenant que je parle, lorsque Dieu fait un miracle, et qu'il n'agit point en conséquence des lois générales qui nous sont inconnues, je prétends ou que Dieu agit en conséquence d'autres lois générales qui nous sont inconnues, ou que ce qu'il fait alors, il y est déterminé par certaines circonstances qu'il a eues en vue de toute éternité, en formant cet acte simple, éternel, invariable, qui renferme et les lois générales de sa providence ordinaire, et encore les exceptions de ces mêmes lois. Mais ces circonstances ne doivent pas être appelées causes occasionnelles, dans le même sens que le choc des corps, par exemple, l'est des communications des mouvements, parce que Dieu n'a point fait de lois générales pour régler unifor-

mément l'efficace de ses volontés par la rencontre de ces circonstances; car dans les exceptions des lois générales, Dieu agit tantôt d'une manière et tantôt d'une autre, quoique toujours selon que l'exige celui de ses attributs qui lui est, pour ainsi dire, le plus précieux dans ce moment. Je veux dire que si ce qu'il doit alors à sa justice est de plus grande considération que ce qu'il doit à sa sagesse, ou à tous ses autres attributs, il suivra dans cette exception le mouvement de sa justice; car Dieu n'agit jamais que selon ce qu'il est, que pour honorer ses attributs divins, que pour satisfaire à ce qu'il se doit à lui-même; car il est à lui-même le principe et la fin de toutes ses volontés, soit qu'il nous punisse, soit qu'il nous fasse miséricorde, soit qu'il récompense en nous ses propres dons, les mérites que nous avons acquis par sa grâce. Mais je crains, Théotime, qu'Ariste ne soit pas content de notre écart. Revenons. Aussi bien serons-nous obligés, dans la suite de nos entretiens, d'exposer les principes dont dépend l'explication des difficultés que vous pourriez proposer.

Dieu ou l'Être infiniment parfait est donc indépendant et immuable. Il est aussi tout-puissant, éternel, nécessaire, immense....

Ariste. — Doucement. Il est tout-puissant, éternel, nécessaire. Oui, ces attributs conviennent à l'être infiniment parfait. Mais pourquoi immense? Que voulez-vous dire?

IV. Théodore. — Je veux dire que la substance divine est partout, non-seulement dans l'univers, mais infiniment au delà; car Dieu n'est pas renfermé dans son ouvrage, mais son ouvrage est en lui, et subsiste dans sa substance, qui le conserve par son efficace toute-puissante. C'est en lui que nous sommes. C'est en lui que nous avons le mouvement et la vie, comme dit l'apôtre. *In ipso enim vivimus, movemur et sumus* [1].

Ariste. — Mais Dieu n'est pas corporel. Donc il ne peut être répandu partout.

Théodore. — C'est parce qu'il n'est pas corporel, qu'il peut être partout. S'il était corporel, il ne pourrait pas pénétrer les corps de la manière dont il les pénètre; car il y a contradiction que deux pieds d'étendue n'en fassent qu'un. Comme la substance divine n'est pas corporelle, elle n'est pas étendue localement comme les corps, grande dans un éléphant, petite dans un moucheron. Elle est tout entière, pour ainsi dire, partout où elle est, et elle se trouve partout, ou plutôt c'est en elle que tout se trouve; car la substance du créateur est le lieu intime de la créature.

L'étendue créée est à l'immensité divine ce que le temps est à

1. *Act.* 17, 28.

l'éternité. Tous les corps sont étendus dans l'immensité de Dieu, comme tous les temps se succèdent dans son éternité. Dieu est toujours tout ce qu'il est sans succession de temps. Il remplit tout de sa substance, sans extension locale. Il n'y a dans son existence ni passé ni futur; tout est présent, immuable, éternel. Il n'y a dans sa substance ni grand ni petit; tout est simple, égal, infini. Dieu a créé le monde; mais la volonté de le créer n'est point passée. Dieu le changera; mais la volonté de le changer n'est point future. La volonté de Dieu, qui a fait et qui fera, est un acte immuable, dont les effets changent, sans qu'il y ait en Dieu aucun changement. En un mot, Dieu n'a point été, il ne sera point, mais il est. On peut dire que Dieu était dans le temps passé; mais il est alors tout ce qu'il sera dans le temps futur. C'est que son existence et sa durée, s'il est permis de se servir de ce terme, est tout entière dans l'éternité, et tout entière dans tous les moments qui passent dans son éternité. De même Dieu n'est point en partie dans le ciel et en partie dans la terre, il est tout entier dans son immensité et tout entier dans tous les corps qui sont étendus localement dans son immensité; tout entier dans toutes les parties de la matière, quoique divisible à l'infini. Ou, pour parler plus exactement, Dieu n'est pas tant dans le monde que le monde est en lui, ou dans son immensité : de même que l'éternité n'est pas tant dans le temps que le temps dans l'éternité.

Ariste. — Il me semble, Théodore, que vous expliquez une chose obscure par une autre qui n'est pas trop claire. Je ne me sens point frappé de la même évidence que ces jours passés.

V. Théodore. — Je ne prétends pas, Ariste, vous faire clairement comprendre l'immensité de Dieu et la manière dont il est partout. Cela me paraît incompréhensible, aussi bien qu'à vous. Mais je prétends vous donner quelque connaissance de l'immensité de Dieu, en la comparant avec son éternité. Comme vous m'avez accordé que Dieu soit éternel, j'ai cru pouvoir vous convaincre qu'il était immense, en comparant l'éternité que vous recevez avec l'immensité que vous refusez de connaître.

Théotime. — Comment voulez-vous que fasse Théodore? Il compare les choses divines avec les divines : c'est le moyen de les expliquer autant que cela se peut. Mais vous les comparez avec des choses finies : c'est justement le moyen de vous tromper. L'esprit de l'homme ne remplit aucun espace : donc la substance divine n'est point immense. Fausse conséquence. L'étendue créée est plus grande dans un grand espace que dans un petit. Donc si Dieu était partout, il serait plus grand dans un géant que dans un

pygmée. Autre conséquence tirée de la comparaison de l'infini avec le fini. Si vous voulez juger des attributs divins, consultez l'infini, la notion de l'Être infiniment parfait, et ne vous arrêtez point aux idées des êtres particuliers et finis. C'est ainsi qu'en use Théodore. Il ne juge point de l'immensité divine sur l'idée des créatures, ni corporelles ni spirituelles. Il sait bien que la substance divine n'est point sujette aux imperfections et aux limitations inséparables des êtres créés. Voilà pourquoi il juge que Dieu est partout, et qu'il n'est nulle part à la manière des corps.

Ariste. — Quoi! Dieu est là tout entier, pour ainsi dire, et là aussi, là, là, là, partout ailleurs, et dans les espaces que l'on conçoit au delà du monde? Cela ne se comprend pas.

Théodore. — Oui, Dieu est partout, ou plutôt tout est en Dieu; et le monde, quelque grand qu'on l'imagine, ne peut ni l'égaler ni le mesurer. Cela ne se comprend pas, je le veux; mais c'est que l'infini nous passe. Quoi donc, Ariste! est-ce que Dieu n'est pas ici dans votre jardin, dans le ciel, et tout entier partout où il est? Oseriez-vous nier que Dieu soit partout?

Ariste. — Il y est présent par son opération. Mais...

Théodore. — Comment, par son opération? Quelle espèce d'opération est-ce que l'opération de Dieu distinguée et séparée de sa substance? Par l'opération de Dieu vous n'entendez pas l'effet qu'il produit; car l'effet n'est pas l'action, mais le terme de l'action. Vous entendez apparemment par l'opération de Dieu l'acte par lequel il opère. Or, si l'acte par lequel Dieu produit ou conserve ce fauteuil est ici, assurément Dieu y est lui-même; et s'il y est, il faut bien qu'il y soit tout entier, et ainsi de tous les autres endroits où il opère.

Ariste. — Je crois, Théodore, que Dieu est dans le monde de la manière que vous croyez que votre âme est dans votre corps, car je sais bien que vous ne pensez pas que l'âme soit répandue dans toutes les parties du corps. Elle est dans la tête, parce qu'elle y raisonne; elle est dans les bras et dans les pieds, parce qu'elle les remue. De même Dieu est dans le monde, parce qu'il le conserve et qu'il le gouverne.

VI. Théodore. — Que de préjugés, que d'obscurités dans votre comparaison! L'âme n'est point dans le corps, ni le corps dans l'âme, quoique leurs modalités soient réciproques en conséquence des lois générales de leur union. Mais l'un et l'autre sont en Dieu, qui est la cause véritable de la réciprocation de leurs modalités. Les esprits, Ariste, sont dans la raison divine, et les corps dans son immensité; mais ils ne peuvent être les uns dans les autres, car

l'esprit et le corps n'ont entre eux aucun rapport essentiel. Ce n'est qu'avec Dieu qu'ils ont un rapport nécessaire. L'esprit peut penser sans le corps; mais il ne peut rien connaître que dans la raison divine. Le corps peut être étendu sans l'esprit, mais il ne le peut être que dans l'immensité de Dieu. C'est que les qualités du corps n'ont rien de commun avec celles de l'esprit; car le corps ne peut penser, ni l'esprit être étendu. Mais l'un et l'autre participent à l'être divin. Dieu, qui leur donne leur réalité, la possède; car il possède toutes les perfections des créatures sans leurs limitations. Il connaît comme les esprits, il est étendu comme les corps; mais tout cela d'une autre manière que ses créatures. Ainsi Dieu est partout dans le monde et au delà; mais l'âme n'est nulle part dans les corps; elle ne connaît point dans le cerveau, comme vous vous l'imaginez; elle ne connaît que dans la substance intelligible du Verbe divin, quoiqu'elle ne connaisse en Dieu qu'à cause de ce qui se passe dans une certaine portion de matière qu'on appelle le cerveau. Elle ne remue point non plus les membres de son corps par l'application d'une force qui appartienne à sa nature. Elle ne les remue que parce que celui qui est partout par son immensité exécute par sa puissance les décrets impuissants de ses créatures. Ne dites donc pas, Ariste, que Dieu est dans le monde qu'il gouverne comme l'âme dans le corps qu'elle anime; car il n'y a rien de vrai dans votre comparaison : non-seulement parce que l'âme ne peut être dans le corps, ni le corps en elle, mais encore parce que les esprits ne pouvant opérer dans les corps qu'ils animent, ils ne peuvent par conséquent se répandre en eux par leur opération, comme vous le prétendez de l'opération divine, par laquelle seule, selon vous, Dieu se trouve partout.

Ariste. — Ce que vous me dites là me paraît bien difficile. J'y penserai. Mais cependant dites-moi, je vous prie, avant que le monde fût et que Dieu y opérât, où était-il?

VII. Théodore. — Je vous le demande, Ariste, vous qui voulez que Dieu ne soit dans le monde que par son opération. Vous ne répondez point? Hé bien, je vous dis qu'avant la création du monde Dieu était où il est présentement, et où il serait, quand le monde rentrerait dans le néant. Il était en lui-même. Quand je vous dis que Dieu est dans le monde et infiniment au delà, vous n'entrez point dans ma pensée, si vous croyez que le monde et les espaces imaginaires soient, pour ainsi dire, le lieu qu'occupe la substance infinie de la Divinité. Dieu n'est dans le monde que parce que le monde est en Dieu; car Dieu n'est qu'en lui-même,

que dans son immensité. S'il crée de nouveaux espaces, il n'acquiert pas pour cela une nouvelle présence à cause de ces espaces, il n'augmente pas son immensité, il ne se fait pas un lieu nouveau, il est éternellement et nécessairement où ces espaces sont créés; mais il n'y est pas localement comme ces espaces.

L'étendue, Ariste, est une réalité, et dans l'infini toutes les réalités s'y trouvent. Dieu est donc étendu, aussi bien que les corps; puisque Dieu possède toutes les réalités absolues, ou toutes les perfections; mais Dieu n'est pas étendu comme les corps; car, comme je viens de vous dire, il n'a pas les limitations et les imperfections de ses créatures. Dieu connaît aussi bien que les esprits; mais il ne pense pas comme eux. Il est à lui-même l'objet immédiat de ses connaissances. Il n'y a point en lui de succession ni de variété de pensées. Une de ses pensées n'enferme point, comme en nous, le néant de toutes les autres. Elles ne s'excluent point mutuellement. De même Dieu est étendu aussi bien que les corps; mais il n'y a point de parties dans sa substance. Une partie n'enferme point, comme dans les corps, le néant d'aucune autre, et le lieu de sa substance n'est que sa substance même. Il est toujours un et toujours infini, parfaitement simple, et composé, pour ainsi dire, de toutes les réalités ou de toutes les perfections. C'est que le vrai Dieu c'est l'Être, et non tel être, ainsi qu'il l'a dit lui-même à Moïse son serviteur par la bouche de l'ange revêtu de ses pouvoirs. C'est l'Être sans restriction, et non l'être fini, l'être composé, pour ainsi dire, de l'être et du néant. N'attribuez donc au Dieu que nous adorons que ce que vous concevez dans l'Être infiniment parfait. N'en retranchez que le fini, que ce qui tient du néant. Et quoique vous ne compreniez pas clairement tout ce que je vous dis, comme je ne le comprends pas moi-même, vous comprendrez du moins que Dieu est tel que je vous le représente; car vous devez savoir que pour juger dignement de Dieu, il ne faut lui attribuer que des attributs incompréhensibles. Cela est évident, puisque Dieu c'est l'infini en tout sens; que rien de fini ne lui convient, et que tout ce qui est infini en tout sens est en toutes manières incompréhensible à l'esprit humain.

Ariste. — Ah! Théodore, je commence à reconnaître que je portais de Dieu des jugements bien indignes, parce que j'en jugeais confusément par moi-même, ou sur des idées qui ne peuvent représenter que les créatures; il me paraît évident que tout jugement qui n'est point formé sur la notion de l'Être infiniment parfait, de l'Être incompréhensible, n'est pas digne de la Divinité. Assurément, si les païens n'avaient abandonné cette notion, ils n'auraient

pas fait de leurs chimères de fausses divinités; et si les Chrétiens suivaient toujours cette notion de l'Être ou de l'infini, qui est naturellement gravée dans notre esprit, ils ne parleraient pas de Dieu comme quelques-uns en parlent.

VIII. Théotime. — Vous paraissez, Ariste, bien content de ce que Théodore vient de vous dire que les attributs de Dieu sont incompréhensibles en toutes manières. Mais je crains qu'il n'y ait là de l'équivoque : car il me semble que l'on conçoit clairement une étendue immense et qui n'a point de bornes. L'esprit ne la comprend pas ou ne la mesure pas, cette étendue : je le veux; mais il en connaît clairement la nature et les propriétés. Or, qu'est-ce que l'immensité de Dieu, sinon une étendue intelligible, infinie, par laquelle non seulement Dieu est partout, mais dans laquelle nous voyons des espaces qui n'ont point de bornes? Il n'est donc pas vrai que l'immensité de Dieu soit en tout sens incompréhensible à l'esprit humain, puisque nous connaissons fort clairement l'étendue intelligible, et si clairement, que c'est en elle et par elle que les géomètres découvrent toutes leurs démonstrations.

Ariste. — Il me semble, Théotime, que vous ne prenez pas bien la pensée de Théodore. Mais je n'ai pas assez médité cette matière : je ne puis bien vous expliquer ce que je ne fais qu'entrevoir. Je vous prie, Théodore, de répondre pour moi.

Théodore. — Quoi! Théotime, est-ce que vous confondez l'immensité divine avec l'étendue intelligible? Ne voyez-vous pas qu'il y a entre ces choses une différence infinie? L'immensité de Dieu, c'est sa substance même répandue partout, et partout tout entière, remplissant tous les lieux sans extension locale. Voilà tout ce que je prétends être tout à fait incompréhensible. Mais l'étendue intelligible n'est que la substance de Dieu, en tant que représentative des corps, et participable par eux avec les limitations ou les imperfections qui leur conviennent, et que représente cette même étendue intelligible, qui est leur idée ou leur archétype. Nul esprit fini ne peut comprendre l'immensité de Dieu, ni tous ces autres attributs, ou manières d'être de la Divinité, s'il m'est permis de parler ainsi. Ces manières sont toujours infinies en tout sens, toujours divines, et par conséquent toujours incompréhensibles. Mais rien n'est plus clair que l'étendue intelligible. Rien n'est plus intelligible que les idées des corps, puisque c'est par elles que nous connaissons fort distinctement, non la nature de Dieu, mais la nature de la matière. Assurément, Théotime, si vous jugez de l'immensité de Dieu sur l'idée de l'étendue, vous donnerez à Dieu une étendue corporelle. Vous la ferez infinie, cette étendue, immense tant qu'il vous plaira;

mais vous n'en exclurez pas les imperfections que cette idée représente. La substance de Dieu ne sera pas tout entière partout où elle est. Jugeant de Dieu sur l'idée des créatures, et de la plus vile des créatures, vous corromprez la notion de l'Être infiniment parfait, de l'Être incompréhensible en toutes manières. Prenez donc garde l'un et l'autre aux jugements que vous portez sur ce que je vous dis de la Divinité. Car je vous avertis, une fois pour toutes, que lorsque je parle de Dieu et de ses attributs, si vous comprenez ce que je vous dis, si vous en avez une idée claire et proportionnée à la capacité finie de votre esprit, ou c'est que je me trompe alors, ou c'est que vous n'entendez pas ce que je veux dire; car tous les attributs absolus de la Divinité sont incompréhensibles à l'esprit humain, quoiqu'il puisse clairement comprendre ce qu'il y a en Dieu de relatif à des créatures, je veux dire les idées intelligibles de tous les ouvrages possibles.

IX. Théotime. — Je vois bien, Théodore, que je me trompais, en confondant l'étendue intelligible infinie, avec l'immensité de Dieu. Cette étendue n'est pas la substance divine répandue partout, mais c'est elle en tant que représentative des corps, et participable par eux, à la manière dont la créature corporelle peut participer imparfaitement à l'être. Je savais bien néanmoins qu'une étendue corporelle infinie, ainsi que quelques-uns conçoivent l'univers, qu'ils composent d'un nombre infini de tourbillons, n'aurait encore rien de divin; car Dieu n'est pas l'infini en étendue, c'est l'Infini tout court, c'est l'Être sans restriction. Or, c'est une propriété de l'infini qui est incompréhensible à l'esprit humain, ainsi que je vous l'ai ouï dire souvent, d'être en même temps un et toutes choses; composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections, et tellement simple, que chaque perfection qu'il possède renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle. Certainement cette propriété convient moins à l'univers matériel et aux parties dont il est composé, qu'à la substance de l'âme, qui, sans aucune composition des parties, peut recevoir en même temps diverses modalités : léger crayon néanmoins de la simplicité et de l'université divine.

Théodore. — Vous avez raison, Théotime. Il n'y a point de substance plus imparfaite, plus éloignée de la Divinité, que la matière, fût-elle infinie. Elle répond parfaitement à l'étendue intelligible qui est son archétype, mais elle ne répond à l'immensité divine que fort imparfaitement; et elle ne répond nullement aux autres attributs de l'Être infiniment parfait.

Ariste. — Ce que vous dites là me fait bien comprendre que

cet impie de nos jours, qui faisait son Dieu de l'univers, n'en avait point. C'était un véritable athée. Mais je ne sais que penser de quantité de bonnes gens qui, faute de philosopher un peu, ont de la Divinité des sentiments bien indignes. Leur Dieu n'est point l'univers, c'est le créateur de l'univers. Voilà presque tout ce qu'ils en savent. Ce serait beaucoup, s'ils s'en tenaient là, sans corrompre la notion de l'infini. Mais en vérité je les plains, quand je pense à l'idée qu'ils se forment de l'Être incompréhensible. Théotime avait bien raison de me dire que naturellement les hommes *humanisent* toutes choses. Encore s'ils ne faisaient qu'incarner, pour ainsi dire, la Divinité, en la revêtant des qualités qui leur appartiennent, cela serait pardonnable. Mais il y en a qui la dépouillent de tous les attributs incompréhensibles et de tous les caractères essentiels à l'Être infiniment parfait, si on en excepte la puissance; encore la partagent-ils de telle manière avec ce qu'ils appellent la nature, que quoiqu'ils en laissent à Dieu la meilleure part, ils lui en ôtent tout l'exercice.

THÉOTIME. — C'est, Ariste, de peur de fatiguer, ou du moins d'abaisser la majesté divine par de petits soins, par des actions indignes de son application et de sa grandeur; car nous croyons naturellement que Dieu doit être content des jugements que nous portons de lui, lorsque nous le faisons tel que nous devrions être nous-mêmes. L'homme est toujours pénétré du sentiment intérieur qu'il a de ce qui se passe dans son esprit et dans son cœur. Il ne se peut faire qu'il ne sente confusément ce qu'il est et ce qu'il souhaite d'être. Ainsi il se répand tout naturellement sur les objets de ses connaissances, et mesure sur l'humanité non seulement tout ce qui l'environne, mais même la substance infinie de la Divinité. Il est vrai que la notion de l'Être infiniment parfait est profondément gravée dans notre esprit. Nous ne sommes jamais sans penser à l'Être. Mais bien loin de prendre cette notion vaste et immense de l'Être sans restriction, pour mesurer par elle la Divinité qui se présente à nous sans cesse, nous la regardons, cette notion immense, comme une pure fiction de notre esprit. C'est, Ariste, que l'être en général ne frappe point nos sens, et que nous jugeons de la réalité et de la solidité des objets par la force dont ils nous ébranlent.

ARISTE. — Je comprends bien tout cela, Théotime. C'est justement ce que me disait Théodore il y a sept ou huit jours. Mon esprit ne trouve point de prise aux idées abstraites que vous me proposez. Je n'en suis point sensiblement frappé; mais je ne juge pas de là que ce ne sont que de purs fantômes. Je crois que ce sont des vérités sublimes auxquelles on ne peut atteindre qu'en faisant

taire son imagination et ses sens, qu'en s'élevant au-dessus de soi. Et je suis bien résolu dans la suite de ne plus juger de Dieu par moi-même, ni sur les idées qui représentent les créatures, mais uniquement par la notion de l'Être infiniment parfait. Continuez, je vous prie, Théodore, de m'interroger et de m'instruire.

X. THÉODORE. — Eh bien, continuons. Vous croyez que Dieu est bon, sage, juste, miséricordieux, patient, sévère?

ARISTE. Doucement. Ces termes sont bien communs, je m'en défie. Je crois que Dieu est sage, bon, juste, clément, et qu'il a toutes les autres qualités que l'Écriture lui attribue; mais je ne sais si tous ceux qui prononcent ces mots conçoivent les mêmes choses. L'Être infiniment parfait est bon, juste, miséricordieux! Cela me paraît obscur. Définissez-moi ces termes.

THÉODORE. — Oh! oh! Ariste, vous appréhendez la surprise. Vous faites bien. Quand on philosophe sur des matières délicates et sublimes, les équivoques sont à craindre, et les termes les plus communs n'en sont pas les plus exempts. Il faudrait donc définir ces mots, mais cela n'est pas si facile. Répondez-moi auparavant à ce qui peut servir à les éclaircir. Pensez-vous que Dieu connaisse et qu'il veuille?

ARISTE. — Pour cela, oui. Je ne doute nullement que Dieu ne connaisse et qu'il ne veuille.

THÉODORE. — D'où vient que vous n'en doutez pas? Est-ce à cause que vous connaissez et que vous voulez vous-même?

ARISTE. — Non, Théodore. C'est que je sais que connaître et vouloir sont des perfections; car quoique je sente que je souffre, que je doute, je suis certain que Dieu ne sent et ne doute pas. Et quand je dis que Dieu connaît et qu'il veut, je ne prétends pas que ce soit comme les hommes. Je prétends seulement en général que Dieu veut et connaît, et je vous laisse à vous et à Théotime à en expliquer la manière.

THÉODORE. — Comment, la manière? Toutes les manières divines sont incompréhensibles. Nous ne savons pas comment nous connaissons nous-mêmes, ni comment nous voulons; car, n'ayant point d'idée claire de notre âme, nous ne pouvons rien comprendre clairement dans ses propres modalités. A plus forte raison nous ne vous expliquerons pas exactement la manière dont Dieu connaît et dont il veut. Néanmoins, consultez la notion de l'Être infiniment parfait. Voyez si je la suis, car je vous dis hardiment que Dieu est à lui-même sa propre lumière; qu'il découvre dans sa substance les essences de tous les êtres et toutes leurs modalités

possibles, et dans ses décrets leur existence et toutes leurs modalités actuelles.

Ariste. — Il me semble que vous ne vous hasardez pas beaucoup.

XI. Théodore. — Je ne le prétends pas aussi. Mais, puisque vous recevez ce principe, tirons-en des conséquences. Dieu connaît en lui tout ce qu'il connaît. Donc toutes les vérités sont en Dieu, puisque, étant infiniment parfait, il n'y en a aucune qui échappe à ses connaissances. Donc sa substance renferme tous les rapports intelligibles; car les vérités ne sont que des rapports réels, et les faussetés des rapports imaginaires. Donc Dieu n'est pas seulement sage, mais la sagesse; non-seulement savant, mais la science; non-seulement éclairé, mais la lumière qui l'éclaire, lui et même toutes les intelligences : car c'est dans sa propre lumière que vous voyez ce que je vois, et qu'il voit lui-même ce que nous voyons tous deux. Je vois que tous les diamètres d'un cercle sont égaux. Je suis certain que Dieu lui-même le voit, et que tous les esprits, ou le voient actuellement, ou le peuvent voir. Oui, je suis certain que Dieu voit précisément la même chose que je vois, la même vérité, le même rapport que j'aperçois maintenant entre 2 et 2, et 4. Or, Dieu ne voit rien que dans sa substance. Donc cette même vérité que je vois, c'est en lui que je la vois. Vous savez tout cela, Ariste, et vous en êtes déjà demeuré d'accord. Mais ces principes s'échappent facilement; et ils sont d'ailleurs de si grande importance, que ce n'est pas perdre son temps que de les rappeler dans son esprit et se les rendre familiers.

Ariste. — Voilà donc une des grandes différences qu'il y a entre la manière dont Dieu connaît et celle dont nous connaissons. Dieu connaît en lui-même toutes choses, et nous ne connaissons rien en nous; nous ne connaissons rien que dans une substance qui n'est point à nous. Dieu est sage par sa propre sagesse; mais nous ne devenons sages que par l'union que nous avons avec la sagesse éternelle, immuable, nécessaire, commune à toutes les intelligences : car il est bien clair qu'un esprit aussi limité que le nôtre ne peut pas trouver dans sa propre substance les idées ou les archétypes de tous les êtres possibles et de leurs rapports infinis. Mais, de plus, je suis si certain que les hommes, les anges et Dieu même voient les mêmes vérités que je vois, qu'il ne m'est pas possible de douter que c'est la même lumière qui éclaire tous les esprits.

XII. Théotime. — Assurément, Ariste, si Dieu voit précisément ce que nous voyons, quand nous pensons que deux fois deux font quatre, c'est en Dieu seul que nous voyons cette vérité, car Dieu ne la voit que dans sa sagesse. Il ne voit même que nous y pen-

sons actuellement que dans ses décrets et dans son éternité, car il ne tire point ses connaissances de ce qui se passe actuellement dans ses créatures. Mais ne pourrait-on point dire que les esprits ne voient point les mêmes vérités, mais des vérités semblables? Dieu voit que 2 fois 2 font 4. Vous le voyez; je le vois. Voilà trois vérités semblables, et non point une seule et unique vérité.

Ariste. — Voilà trois perceptions semblables d'une seule et même vérité; mais comment trois vérités semblables? Et qui vous a dit qu'elles sont semblables? Avez-vous comparé vos idées avec les miennes et avec celles de Dieu, pour en reconnaître clairement la ressemblance? Qui vous a dit que demain, que dans tous les siècles, vous verrez comme aujourd'hui que 2 fois 2 font 4? Qui vous a dit que Dieu même ne peut faire d'esprits capables de voir clairement que 2 fois 2 ne soient pas 4? Assurément, c'est que vous voyez la même vérité que je vois; mais par une perception qui n'est pas la mienne, quoique, peut-être, semblable à la mienne. Vous voyez une vérité commune à tous les esprits, mais par une perception qui vous appartient à vous seul; car nos perceptions, nos sentiments, toutes nos modalités sont particulières. Vous voyez une vérité immuable, nécessaire, éternelle; car vous êtes si certain de l'immutabilité de vos idées, que vous ne craignez point de les voir demain toutes changées. Comme vous savez qu'elles sont avant vous, aussi êtes-vous bien assuré qu'elles ne se dissiperont jamais. Or, si vos idées sont éternelles et immuables, il est évident qu'elles ne peuvent se trouver que dans la substance éternelle et immuable de la Divinité. Cela ne se peut contester. C'est en Dieu seul que nous voyons la vérité. C'est en lui seul que se trouve la lumière qui l'éclaire, lui et toutes les intelligences. Il est sage par sa propre sagesse, et nous ne le pouvons être que par l'union que nous avons avec lui. Ne disputons point de ces principes. Ils sont évidents, ce me semble, et le fondement de la certitude que nous trouvons dans les sciences.

Théotime. — J'ai bien de la joie, Ariste, de voir que vous êtes convaincu, non-seulement que la puissance de Dieu est la cause efficace de nos connaissances, car je pense que vous n'en doutez pas, mais encore que sa sagesse en est la cause formelle, qui nous éclaire immédiatement, et sans l'entremise d'aucune créature. Je vois bien que Théodore vous a entretenu sur cette matière. Je lui dois aussi ce que vous tenez de lui et qu'il dit tenir de saint Augustin.

Théodore. — Nous convenons donc tous que Dieu est infiniment sage, et cela essentiellement et par lui-même, par la nécessité de

son être ; que les hommes ne peuvent être sages que par la lumière de la sagesse divine ; que cette lumière leur est communiquée en conséquence de leur attention, qui est la cause occasionnelle qui détermine l'efficace des lois générales de l'union de leur esprit avec la raison universelle, ainsi que nous expliquerons dans la suite. Prouvons maintenant que Dieu est juste.

XIII. Dieu renferme dans la simplicité de son être les idées de toutes choses et leurs rapports infinis, généralement toutes les vérités. Or, on peut distinguer en Dieu deux sortes de vérités ou de rapports, des rapports de grandeur et des rapports de perfection, des vérités spéculatives et des vérités pratiques, des rapports qui n'excitent par leur évidence que des jugements, et d'autres rapports qui excitent encore des mouvements. Ce n'est pas néanmoins que les rapports de perfection puissent être clairement connus, s'ils ne s'expriment par des rapports de grandeur. Mais il ne faut pas nous arrêter à cela. Deux fois deux font quatre : c'est un rapport d'égalité en grandeur ; c'est une vérité spéculative qui n'excite point de mouvement dans l'âme, ni amour, ni haine, ni estime, ni mépris, etc. L'homme vaut mieux que la bête : c'est un rapport d'inégalité en perfection qui exige non-seulement que l'esprit s'y rende, mais que l'amour et l'estime se règlent par la connaissance de ce rapport ou de cette vérité. Prenez donc garde.

Dieu renferme en lui tous les rapports de perfection. Or, il connaît et il aime tout ce qu'il renferme dans la simplicité de son être. Donc il estime et il aime toutes choses à proportion qu'elles sont aimables et estimables. Il aime invinciblement l'ordre immuable, qui ne consiste et ne peut consister que dans les rapports de perfection qui sont entre ses attributs et entre les idées qu'il renferme dans sa substance. Il est donc juste essentiellement et par lui-même. Il ne peut pécher, puisque, s'aimant invinciblement, il ne peut qu'il ne rende justice à ses divines perfections, à tout ce qu'il est, à tout ce qu'il renferme. Il ne peut même vouloir positivement et directement produire quelque dérèglement dans son ouvrage, parce qu'il estime toutes les créatures selon la proportion de la perfection de leurs archétypes. Par exemple, il ne peut sans raison vouloir que l'esprit soit soumis au corps ; et si cela se trouve, c'est que maintenant l'homme n'est point tel que Dieu l'a fait. Il ne peut favoriser l'injustice ; et si cela est, c'est que l'uniformité de sa conduite ne doit pas dépendre de l'irrégularité de la nôtre. Le temps de sa vengeance viendra. Il ne peut vouloir ce qui corrompt son ouvrage ; et s'il s'y trouve des monstres qui le défigurent, c'est qu'il rend plus d'honneur à ses attributs par la simplicité et la

généralité de ses voies, que par l'exemption des défauts qu'il permet dans l'univers, ou qu'il y produit en conséquence des lois générales qu'il a établies pour de meilleurs effets que la génération des monstres, comme nous l'expliquerons dans la suite. Ainsi, Dieu est juste en lui-même, juste dans ses voies, juste essentiellement, parce que ses volontés sont nécessairement conformes à l'ordre immuable de la justice qu'il se doit à lui-même et à ses divines perfections.

Mais l'homme n'est point juste par lui-même; car l'ordre immuable de la justice, qui comprend tous les rapports de perfection de tous les êtres possibles et de toutes leurs qualités, ne se trouvant qu'en Dieu, et nullement dans nos propres modalités, quand l'homme s'aimerait par un mouvement dont il serait lui-même la cause, bien loin que son amour-propre pût le rendre juste, il le corromprait infiniment plus que l'amour-propre du plus scélérat des hommes; car il n'y eut jamais d'âme assez noire, et possédée d'un amour-propre si déréglé, que la beauté de l'ordre immuable ne l'ait pu frapper en certaines occasions. Nous ne sommes donc parfaitement justes que lorsque, voyant en Dieu ce que Dieu y voit lui-même, nous en jugeons comme lui, nous estimons et nous aimons ce qu'il aime et ce qu'il estime. Ainsi, bien loin que nous soyons justes par nous-mêmes, nous ne serons parfaitement tels que, lorsque, délivrés de ce corps qui trouble toutes nos idées, nous verrons sans obscurité la loi éternelle, sur laquelle nous réglerons exactement tous les jugements et tous les mouvements de notre cœur. Ce n'est pas qu'on ne puisse dire que ceux qui ont la charité sont justes véritablement, quoiqu'ils forment souvent des jugements fort injustes. Ils sont justes dans la disposition de leur cœur; mais ils ne sont pas justes en toute rigueur, parce qu'ils ne connaissent pas exactement tous les rapports de perfection qui doivent régler leur estime et leur amour.

XIV. Ariste. — Je comprends, Théodore, par ce que vous me dites là, que la justice aussi bien que la vérité habitent, pour ainsi dire, éternellement dans une nature immuable. Le juste et l'injuste, aussi bien que le vrai et le faux, ne sont point des inventions de l'esprit humain, ainsi que prétendent certains esprits corrompus. Les hommes, disent-ils, se sont fait des lois pour leur mutuelle conservation. C'est sur l'amour-propre qu'ils les ont fondées. Ils sont convenus entre eux, et par là ils se sont obligés; car celui qui manque à la convention se trouvant plus faible que le reste des contractants, il se trouve parmi des ennemis qui satisfont à leur amour-propre en le punissant. Ainsi, par amour-propre, il doit

observer les lois du pays où il vit : non parce qu'elles sont justes en elles-mêmes, car delà l'eau, disent-ils, on en observe de toutes contraires; mais parce qu'en s'y soumettant on n'a rien à craindre de ceux qui sont les plus forts. Selon eux, tout est naturellement permis à tous les hommes. Chaque particulier a droit à tout; et si je cède de mon droit, c'est que la force des concurrents m'y oblige. Ainsi, l'amour-propre est la règle de mes actions. Ma loi c'est une puissance étrangère; et si j'étais le plus fort, je rentrerais naturellement dans tous mes droits. Peut-on rien dire de plus insensé? La force a déféré au lion l'empire sur les autres brutes; et j'avoue que c'est souvent par elle que les hommes l'usurpent les uns sur les autres. Mais de croire que cela soit permis, et que le plus fort ait droit à tout, sans qu'il puisse jamais commettre aucune injustice, c'est assurément se ranger parmi les animaux, et faire de la société humaine une assemblée de bêtes brutes. Oui, Théodore, je conviens que l'ordre immuable de la justice est une loi dont Dieu même ne se dispense jamais, et sur laquelle il me semble que tous les esprits doivent régler leur conduite. Dieu est juste essentiellement et par la nécessité de son être. Mais voyons un peu s'il est bon, miséricordieux, patient; car il me semble que tout cela ne peut guère s'accorder avec la sévérité de sa justice.

XV. Théodore. — Vous avez raison, Ariste. Dieu n'est ni bon, ni miséricordieux, ni patient selon les idées vulgaires. Ces attributs, tels qu'on les conçoit ordinairement, sont indignes de l'Être infiniment parfait. Mais Dieu possède ces qualités dans le sens que la raison nous l'apprend, et que l'Écriture, qui ne peut se contredire, nous le fait croire. Pour expliquer cela plus distinctement, voyons d'abord si Dieu est essentiellement juste en ce sens qu'il récompense nécessairement les bonnes œuvres, et qu'il punit indispensablement tout ce qui l'offense, ou qui blesse, pour ainsi dire, ses attributs.

Ariste. — Je conçois bien, Théodore, que si les créatures sont capables d'offenser Dieu, il ne manquera pas de s'en venger, lui qui s'aime par la nécessité de son être. Mais que Dieu puisse en être offensé, c'est ce qui ne me paraît pas concevable. Et si cela était possible, comme il s'aime nécessairement, il n'aurait jamais donné l'être, ou du moins cette liberté ou cette puissance, à des créatures capables de lui résister. Est-ce que cela n'est pas évident?

Théodore. — Vous me proposez, Ariste, une difficulté qui s'éclaircira bientôt. Suivez-moi, je vous prie, sans me prévenir. N'est-il pas clair par ce que je viens de vous dire que l'ordre immua-

ble est la loi de Dieu, la règle inviolable de ses volontés, et qu'il ne peut s'empêcher d'aimer les choses à proportion qu'elles sont aimables?

Ariste. — C'est ce que vous venez de démontrer.

Théodore. — Donc Dieu ne peut pas vouloir que ses créatures n'aiment pas selon ce même ordre immuable. Il ne peut les dispenser de suivre cette loi. Il ne peut pas vouloir que nous aimions davantage ce qui mérite le moins d'être aimé. Quoi! vous hésitez? Est-ce que cela ne vous paraît pas certain?

Ariste. — J'y trouve de la difficulté. Je suis convaincu, par une espèce de sentiment intérieur, que Dieu ne peut pas vouloir qu'on aime et qu'on estime davantage ce qui mérite le moins d'être aimé et d'être estimé; mais je ne le vois pas bien clairement. Car que fait à Dieu notre amour et notre estime? Rien du tout. Nous voulons peut-être qu'on nous estime, nous, et qu'on nous aime, parce que nous avons tous besoin les uns des autres. Mais Dieu est si au-dessus de ses créatures, qu'apparemment il ne prend aucun intérêt dans les jugements que nous portons de lui et de ses ouvrages. Cela a du moins quelque vraisemblance.

Théodore. — Cela n'en a que trop pour des esprits corrompus. Il est vrai, Ariste, que Dieu ne craint et n'espère rien de nos jugements. Il est indépendant; il se suffit abondamment à lui-même. Cependant il prend nécessairement intérêt dans nos jugements et dans les mouvements de notre cœur. En voici la preuve. C'est que les esprits n'ont une volonté, ou ne sont capables de vouloir ou d'aimer qu'à cause du mouvement naturel et invincible que Dieu leur imprime sans cesse pour le bien. Or, Dieu n'agit en nous que parce qu'il veut agir; et il ne peut vouloir agir que par sa volonté, que par l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections. Et c'est l'ordre de ces divines perfections qui est proprement sa loi, puisqu'il est juste essentiellement et par la nécessité de son être, ainsi que je viens de vous le prouver. Il ne peut donc pas vouloir que notre amour, qui n'est que l'effet du sien, soit contraire au sien, tende où le sien ne tend pas. Il ne peut pas vouloir que nous aimions davantage ce qui est le moins aimable. Il veut nécessairement que l'ordre immuable, qui est sa loi naturelle, soit aussi la nôtre. Il ne peut ni s'en dispenser, ni nous en dispenser. Et puisqu'il nous a faits tels que nous pouvons suivre ou ne suivre pas cette loi naturelle et indispensable, il faut que nous soyons tels que nous puissions être ou punis ou récompensés. Oui, Ariste, si nous sommes libres, c'est une conséquence que nous pouvons être heureux ou malheureux; et si nous sommes capables

de bonheur ou de malheur, c'est une preuve certaine que nous sommes libres. Un homme dont le cœur est déréglé par le mauvais usage de sa liberté rentre dans l'ordre de la justice que Dieu doit à ses divines perfections, si ce pécheur est malheureux à proportion de ses désordres. Or, Dieu aime l'ordre invinciblement. Donc il punit indispensablement ce qui le blesse. Ce n'est pas que le pécheur offense Dieu, dans le sens qu'un homme en offense un autre, ni que Dieu le punisse par le plaisir qu'il trouve dans la vengeance; mais c'est que Dieu ne peut qu'il n'agisse selon ce qu'il est, selon que l'exige l'ordre immuable des rapports nécessaires de tout ce qu'il renferme, dont la disposition des parties de l'univers doit porter le caractère. Ainsi, Dieu n'est point indifférent à l'égard de la punition de nos désordres. Il n'est ni clément, ni miséricordieux, ni bon selon les idées vulgaires, puisqu'il est juste essentiellement, et par l'amour naturel et nécessaire qu'il porte à ses divines perfections. Il peut différer la récompense et la peine, selon que l'exige ou le permet l'ordre de sa providence, qui l'oblige à suivre ordinairement les lois générales qu'il a établies pour gouverner le monde d'une manière qui porte le caractère de ses attributs. Mais il ne peut se dispenser de rendre tôt ou tard aux hommes selon leurs œuvres. Dieu est bon aux bons, méchant, pour ainsi dire, aux méchants, comme le dit l'Écriture : « Cum » electo electus eris, et cum perverso perverteris. » Il est clément et miséricordieux; mais c'est en son fils et par son fils : « Sic enim » Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut omnis » qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam. » Il est bon aux pécheurs en ce sens, qu'il leur donne par Jésus-Christ les grâces nécessaires pour changer la méchante disposition de leur cœur, afin qu'ils cessent d'être pécheurs, qu'ils fassent de bonnes œuvres; et qu'étant devenus bons et justes, il puisse être bon à leur égard, leur pardonner leurs péchés en vue des satisfactions de Jésus-Christ, et couronner ses propres dons, ou les mérites qu'ils auront acquis par le bon usage de sa grâce. Mais Dieu est toujours sévère, toujours observateur exact des lois éternelles, toujours agissant selon ce qu'il est, selon ce qu'exigent ses propres attributs, ou cet ordre immuable des rapports nécessaires des perfections divines que renferme la substance qu'il aime invinciblement et par la nécessité de son être. Tout cela, Ariste, est conforme à l'Écriture, aussi bien qu'à la notion qu'ont tous les hommes de l'Être infiniment parfait; quoique cela ne s'accorde nullement avec les idées grossières de ces pécheurs stupides et endurcis, qui veulent un Dieu humainement débonnaire et indulgent, ou un Dieu qui ne se

mêle point de nos affaires et qui soit indifférent sur la vie que nous menons.

Ariste. — Je ne crois pas qu'on puisse douter de ces vérités.

Théodore. — Pensez-y bien, Ariste, afin d'en demeurer convaincu, non-seulement par une espèce de sentiment intérieur, par lequel Dieu en persuade intérieurement tous ceux dont le cœur n'est point endurci et entièrement corrompu, mais encore par une évidence telle que vous puissiez le démontrer à ces rares génies, qui croient avoir trouvé dans l'amour-propre les vrais principes de la morale naturelle.

NEUVIÈME ENTRETIEN.

Que Dieu agit toujours selon ce qu'il est; qu'il a tout fait pour sa gloire en Jésus-Christ, et qu'il n'a point formé ses desseins sans avoir égard aux voies de les exécuter.

I. Théodore. — Que pensez-vous aujourd'hui, Ariste, de ce que nous dîmes hier? Avez-vous bien contemplé la notion de l'infini, de l'Être sans restriction, de l'Être infiniment parfait; et pouvez-vous maintenant l'envisager toute pure, sans la revêtir des idées des créatures, sans l'incarner, pour ainsi dire, sans la limiter, sans la corrompre, pour l'accommoder à la faiblesse de l'esprit humain?

Ariste. — Ah! Théodore, qu'il est difficile de séparer de la notion de l'être les idées de tels et tels êtres! Qu'il est difficile de ne rien attribuer à Dieu de ce qu'on sent en soi-même! Nous humanisons à tous moments la Divinité; nous limitons naturellement l'infini. C'est que l'esprit veut comprendre ce qui est incompréhensible; il veut voir le Dieu invisible. Il le cherche dans les idées des créatures; il s'arrête à ses propres sentiments qui le touchent et qui le pénètrent. Mais que tout cela est éloigné de représenter la Divinité! et que ceux qui jugent des perfections divines par le sentiment intérieur de ce qui se passe en eux portent des jugements étranges des attributs de Dieu et de sa providence adorable! J'entrevois ce que je vous dis; mais je ne le vois pas encore assez bien pour m'en expliquer.

Théodore. — Vous avez médité, Ariste. Je le sens bien par votre réponse. Vous comprenez que pour juger solidement des attributs divins et des règles de la Providence, il faut écarter sans cesse de la notion de l'être les idées de tels et tels êtres, et ne consulter jamais ses propres sentiments intérieurs. Cela suffit. Continuons notre route et prenons garde tous trois que nous ne donnions dans ce dangereux écueil de juger de l'infini par quelque chose de fini.

ARISTE. — Nous y donnerons assurément, Théodore, car tous les courants nous y portent. Je l'ai bien éprouvé depuis hier.

THÉODORE. — Je le crois, Ariste. Mais peut-être n'y ferons-nous pas naufrage. Du moins n'y donnons pas inconsidérément comme le commun des hommes. J'espère que nous éviterons par notre vigilance mutuelle un bon nombre d'erreurs dangereuses, dans lesquelles on se précipite aveuglément. Ne flattons point, Ariste, notre paresse mutuelle. Courage! notre maître commun, qui est l'auteur de notre foi, nous en donnera quelque intelligence, si nous savons l'interroger avec une attention sérieuse, et avec le respect et la soumission qui est due à sa parole et à l'autorité infaillible de son Église. Commençons donc.

II. Hier, Ariste, vous demeurâtes d'accord que Dieu connaissait et qu'il voulait, non parce que nous connaissons et nous voulons, mais parce que connaître et vouloir sont de véritables perfections. Qu'en pensez-vous máintenant? Je prétends aujourd'hui considérer la Divinité dans ses voies, et comme sortant, pour ainsi dire, hors d'elle-même, comme prenant le dessein de se répandre au dehors dans la production de ses créatures. Ainsi il faut bien s'assurer que Dieu connaît et qu'il veut, puisque sans cela il est impossible de comprendre qu'il puisse rien produire au dehors. Car comment agirait-il sagement sans connaissance? Comment formerait-il l'univers sans le vouloir? Croyez-vous donc, Ariste, que celui qui se suffit à lui-même soit capable de former quelque désir?

ARISTE. — Vous m'interrogez de manière que vous faites toujours naître en moi de nouveaux doutes. Je vois bien que c'est que vous ne voulez pas me surprendre, ni laisser derrière nous quelque retraite aux préjugés. Eh bien donc, Théodore, je ne doute nullement que Dieu ne connaisse; mais je doute qu'il puisse jamais rien vouloir et qu'il ait jamais rien voulu; car que pourrait-il vouloir, lui qui se suffit pleinement à lui-même? Nous voulons, nous autres; mais c'est une marque certaine de notre indigence. N'ayant pas ce qu'il nous faut, nous le désirons. Mais l'Être infiniment parfait ne peut rien vouloir, rien désirer, puisqu'il voit bien que rien ne lui manque.

THÉODORE. — Oh! oh! Ariste, vous me surprenez. *Dieu ne peut rien vouloir.* Mais quoi! l'Être infiniment parfait peut-il nous avoir créés malgré lui, ou sans l'avoir bien voulu? Nous sommes, Ariste; ce fait est constant.

ARISTE. — Oui, nous sommes; mais nous ne sommes point faits. Notre nature est éternelle. Nous sommes une émanation nécessaire

de la Divinité. Nous en faisons partie. L'Être infiniment parfait, c'est l'univers, c'est l'assemblage de tout ce qui est.

THÉODORE. — Encore!

ARISTE. — Ne pensez pas, Théodore, que je sois assez impie et assez insensé pour donner dans ces rêveries. Mais je suis bien aise que vous m'appreniez à les réfuter ; car j'ai ouï dire qu'il y a des esprits assez corrompus pour s'en laisser charmer.

THÉODORE. — Je ne sais, Ariste, si tout ce qu'on dit maintenant de certaines gens est bien sûr ; et si même ces anciens philosophes qui ont imaginé l'opinion que vous proposez, l'ont jamais crue véritable : car quoiqu'il y ait peu d'extravagances dont les hommes ne soient capables, je croirais volontiers que ceux qui produisent de semblables chimères n'en sont guère persuadés ; car enfin l'auteur qui a renouvelé cette impiété convient que Dieu est l'être infiniment parfait. Et cela étant, comment aurait-il pu croire que tous les êtres créés ne sont que des parties ou des modifications de la Divinité? Est-ce une perfection que d'être injuste dans ses parties, malheureux dans ses modifications, ignorant, insensé, impie? Il y a plus de pécheurs que de gens de bien, plus d'idolâtres que de fidèles : quel désordre, quel combat entre la Divinité et ses parties! Quel monstre, Ariste, quelle épouvantable et ridicule chimère! Un Dieu nécessairement haï, blasphémé, méprisé, ou du moins ignoré par la meilleure partie de ce qu'il est : car combien peu de gens s'avisent de reconnaître une telle Divinité? un Dieu nécessairement ou malheureux, ou insensible dans le plus grand nombre de ses parties ou de ses modifications ; un Dieu se punissant, ou se vengeant de soi-même ; en un mot, un Être infiniment parfait, composé néanmoins de tous les désordres de l'univers : quelle notion plus remplie de contradictions visibles! Assurément, s'il y a des gens capables de se forger un Dieu sur une idée si monstrueuse, ou c'est qu'ils n'en veulent point voir, ou bien ce sont des esprits nés pour chercher dans l'idée du cercle toutes les propriétés des triangles. Croyez-moi, Ariste, jamais homme de bon sens n'a été bien persuadé de cette folie, quoique plusieurs personnes l'aient soutenue, comme en étant bien persuadés ; car l'amour-propre est si bizarre, qu'il peut bien nous donner des motifs d'en faire confidence à nos compagnons de débauche et de vouloir en paraître bien convaincus. Mais il est impossible de la croire véritable, pour peu qu'on soit capable de raisonner et de craindre de se tromper. Ceux qui la soutiennent n'en peuvent être intérieurement persuadés, si la corruption de leur cœur ne les a tellement aveuglés, que ce serait perdre le temps que de prétendre les éclairer. Revenons donc, Ariste.

III. Nous sommes; ce fait est constant. Dieu est infiniment parfait. Donc nous dépendons de lui. Nous ne sommes point malgré lui; nous ne sommes que parce qu'il veut que nous soyons. Mais comment Dieu peut-il vouloir que nous soyons, lui qui n'a nul besoin de nous? Comment un être à qui rien ne manque, qui se suffit pleinement à lui-même, peut-il vouloir quelque chose? Voilà ce qui fait la difficulté.

Ariste. — Il me semble qu'il est facile de la lever; car il n'y a qu'à dire que Dieu n'a pas créé le monde pour lui, mais pour nous.

Théodore. — Mais nous, pour qui nous a-t-il créés?

Ariste. — Pour lui-même.

Théodore. — La difficulté revient; car Dieu n'a nul besoin de nous.

Ariste. — Disons donc, Théodore, que Dieu ne nous a faits que par pure bonté, par pure charité pour nous-mêmes.

Théodore. — Ne disons pas cela, Ariste, du moins sans l'expliquer : car il me paraît évident que l'Être infiniment parfait s'aime infiniment, s'aime nécessairement; que sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections; que le mouvement de son amour ne peut, comme en nous, lui venir d'ailleurs, ni par conséquent le porter ailleurs; qu'étant uniquement le principe de son action, il faut qu'il en soit la fin; qu'en Dieu, en un mot, tout autre amour que l'amour-propre serait déréglé, ou contraire à l'ordre immuable qu'il renferme et qui est la loi inviolable des volontés divines. Nous pouvons dire que Dieu nous a faits par pure bonté, en ce sens qu'il nous a faits sans avoir besoin de nous. Mais il nous a faits pour lui; car Dieu ne peut vouloir que par sa volonté, et sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même. La raison, le motif, la fin de ses décrets ne peut se trouver qu'en lui.

Ariste. — Je sens de la peine à me rendre à vos raisons, quoiqu'elles me paraissent évidentes.

Théotime. — Ne voyez-vous pas, Ariste, que c'est humaniser la Divinité que de chercher hors d'elle le motif et la fin de son action? Mais si cette pensée, de faire agir Dieu uniquement par pure bonté pour les hommes, vous charme si fort, d'où vient qu'il y aura vingt fois, cent fois plus de réprouvés que d'élus?

Ariste. — C'est le péché du premier homme.

Théotime. — Oui; mais que Dieu n'empêchait-il ce péché si funeste à des créatures qu'il fait et qu'il a faites par pure bonté?

Ariste. — Il y a eu ses raisons.

Théotime. — Dieu a donc en lui-même de bonnes raisons de tout ce qu'il fait, lesquelles ne s'accordent pas toujours avec une certaine idée de bonté et de charité fort agréable à notre amour-propre, mais qui est contraire à la loi divine, à cet ordre immuable qui renferme toutes les bonnes raisons que Dieu peut avoir.

Ariste. — Mais, Théotime, puisque Dieu se suffit à lui-même, pourquoi prendre le dessein de créer ce monde ?

Théotime. — Dieu a ses raisons, sa fin, son motif, tout cela en lui-même; car avant ses décrets, que pouvait-il y avoir qui le déterminât à les former! Comme Dieu se suffit à lui-même, c'est avec une liberté entière qu'il s'est déterminé a créer le monde; car si Dieu avait besoin de ses créatures, comme il s'aime invinciblement, il les produirait nécessairement. Oui, Ariste, tout ce qu'on peut légitimement conclure de ce que Dieu se suffit à lui-même, c'est que le monde n'est pas une émanation nécessaire de la Divinité; ce que la foi nous enseigne. Mais de s'imaginer que l'abondance divine puisse rendre Dieu impuissant, c'est aller contre un fait constant, et priver le créateur de la gloire qu'il tirera éternellement de ses créatures.

IV. Ariste. — Comment cela, Théotime? Est-ce que Dieu a créé le monde à cause de la gloire qu'il en devait retirer? Si cette gloire a été le motif qui a déterminé le créateur, voilà donc quelque chose d'étranger à Dieu qui le détermine à agir. D'où vient que Dieu s'est privé de cette gloire pendant une éternité? Mais gloire! Que voulez-vous dire par ce mot? Assurément, Théotime, vous vous engagez là dans un pas dont vous aurez de la peine à vous tirer.

Théotime. — Ce pas est difficile. Mais Théodore, qui le franchit heureusement, ne m'y laissera pas engagé.

Ariste. — Quoi, Théodore, Dieu a fait l'univers pour sa gloire! Vous approuvez cette pensée si humaine, et si indigne de l'Être infiniment parfait! Prenez, je vous prie, la parole au lieu de Théotime : expliquez-vous.

Théodore. — C'est ici, Ariste, qu'il faut bien de l'attention et de la vigilance pour ne pas donner dans l'écueil que vous savez. Prenez garde que je n'y échoue.

Lorsqu'un architecte a fait un édifice commode et d'une excellente architecture, il en a une secrète complaisance; parce que son ouvrage lui rend témoignage de son habileté dans son art. Ainsi, on peut dire que la beauté de son ouvrage lui fait honneur, parce qu'elle porte le caractère des qualités qu'il estime et qu'i aime, et qu'il est bien aise de posséder. Que s'il arrive, de plus,

que quelqu'un s'arrête pour contempler son édifice, et pour en admirer la conduite et les proportions, l'architecte en tire une seconde gloire, qui est encore principalement fondée sur l'amour et l'estime qu'il a des qualités qu'il possède, et qu'il serait bien aise de posséder dans un degré plus éminent; car s'il croyait que la qualité d'architecte fût indigne de lui, s'il méprisait cet art ou cette science, son ouvrage cesserait de lui faire honneur, et ceux qui le loueraient de l'avoir construit lui donneraient de la confusion.

Ariste. — Prenez garde, Théodore : vous allez droit donner dans l'écueil.

Théodore. — Tout ceci, Ariste, n'est qu'une comparaison : suivez-moi. Il est certain que Dieu s'aime nécessairement et toutes ses qualités. Or, il est évident qu'il ne peut agir que selon ce qu'il est. Donc son ouvrage portant le caractère des attributs dont il se glorifie, il lui fait honneur. Dieu s'estimant et s'aimant invinciblement, il trouve sa gloire, il a de la complaisance dans un ouvrage qui exprime en quelque manière ses excellentes qualités. Voilà donc un des sens selon lequel Dieu agit pour sa gloire. Et, comme vous voyez, cette gloire ne lui est point étrangère; car elle n'est fondée que sur l'estime et l'amour qu'il a pour ses propres qualités. Qu'il n'y ait point d'intelligences qui admirent son ouvrage, qu'il n'y ait que des hommes insensés ou stupides qui n'en découvrent point les merveilles; qu'ils le méprisent, au contraire, cet ouvrage admirable, qu'ils le blasphèment, qu'ils le regardent, à cause des monstres qui s'y trouvent, comme l'effet nécessaire d'une nature aveugle; qu'ils se scandalisent de voir l'innocence opprimée, et l'injustice sur le trône; Dieu n'en tire pas moins de cette gloire pour laquelle il agit, de cette gloire qui a pour principe l'amour et l'estime qu'il a de ses qualités, de cette gloire qui le détermine toujours à agir selon ce qu'il est, ou d'une manière qui porte le caractère de ses attributs. Ainsi, supposé que Dieu veuille agir, il ne peut qu'il n'agisse pour sa gloire selon ce premier sens, puisqu'il ne peut qu'il n'agisse selon ce qu'il est et par l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections. Mais comme il se suffit à lui-même, cette gloire ne peut le déterminer invinciblement à vouloir agir; et je crois même que cette seule gloire ne peut être un motif suffisant de le faire agir, s'il ne trouve le secret de rendre divin son ouvrage, et de le proportionner à son action qui est divine : car enfin, l'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera fini, il sera indigne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. Dieu ne prendra donc pas le dessein de le produire. C'est à mon sens ce qui fait la plus grande difficulté.

V. ARISTE. — Pourquoi cela, Théodore? Il est facile de la lever, cette difficulté. Faisons le monde infini. Composons-le d'un nombre infini de tourbillons; car pourquoi s'imaginer un grand ciel qui environne tous les autres, et au delà duquel il n'y ait plus rien?

THÉODORE. — Non, Ariste; laissons à la créature le caractère qui lui convient, ne lui donnons rien qui approche des attributs divins. Mais tâchons néanmoins de tirer l'univers de son état profane, et de le rendre, par quelque chose de divin, digne de la complaisance divine, digne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini.

ARISTE. — Comment cela?

THÉODORE. — Par l'union d'une personne divine.

ARISTE. — Ah! Théodore, vous avez toujours recours aux vérités de la foi pour vous tirer d'affaire. Ce n'est pas là philosopher.

THÉODORE. — Que voulez-vous, Ariste; c'est que j'y trouve mon compte, et que sans cela je ne puis trouver le dénouement de mille et mille difficultés. Quoi donc! est-ce que l'univers sanctifié par Jésus-Christ, et subsistant en lui, pour ainsi dire, n'est pas plus divin, plus digne de l'action de Dieu, que tous vos tourbillons infinis?

ARISTE. — Oui, sans doute. Mais si l'homme n'eût point péché, le Verbe ne se serait point incarné.

THÉODORE. — Je ne sais, Ariste. Mais quoique l'homme n'eût point péché, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à l'univers pour le sanctifier, pour le tirer de son état profane, pour le rendre divin, pour lui donner une dignité infinie, afin que Dieu, qui ne peut agir que pour sa gloire, en reçût une qui répondît parfaitement à son action. Est-ce que le Verbe ne peut s'unir à l'ouvrage de Dieu sans s'incarner? Il s'est fait homme; mais ne pouvait-il pas se faire ange? Il est vrai qu'en se faisant homme, il s'unit en même temps aux deux substances, esprit et corps, dont l'univers est composé, et que par cette union il sanctifie toute la nature. C'est pour cela que je ne sais point si le péché a été la seule cause de l'incarnation du fils de Dieu. Mais Dieu a pu faire à l'ange la grâce qu'il a faite à l'homme. Au reste, Dieu a prévu et permis le péché. Cela suffit; car c'est une preuve certaine que l'univers réparé par Jésus-Christ vaut mieux que le même univers dans sa première construction : autrement Dieu n'aurait jamais laissé corrompre son ouvrage. C'est une marque assurée que le principal des desseins de Dieu c'est l'incarnation de son fils. Voyons donc, Ariste, comment Dieu agit pour sa gloire. Justifions

cette proposition qui vous a paru si commune, et peut-être si vide de sens et si insoutenable.

VI. Premièrement, Dieu pense à un ouvrage qui par son excellence et par sa beauté exprime des qualités qu'il aime invinciblement, et qu'il est bien aise de posséder. Mais cela néanmoins ne lui suffit pas pour prendre le dessein de le produire, parce qu'un monde fini, un monde profane n'ayant encore rien de divin, il ne peut avoir de rapport à son action qui est divine. Que fait-il ? Il le rend divin par l'union d'une personne divine. Et par là il le relève infiniment, et reçoit de lui, à cause principalement de la Divinité qu'il lui communique, cette première gloire qui se rapporte avec celle de cet architecte qui a construit une maison qui lui fait honneur, parce qu'elle exprime des qualités qu'il se glorifie de posséder. Dieu reçoit, dis-je, cette première gloire réchauffée, pour ainsi dire, d'un éclat infini. Néanmoins Dieu ne tire que de lui-même la gloire qu'il reçoit de la sanctification de son Église, ou de cette maison spirituelle dont nous sommes les pierres vivantes sanctifiées par Jésus-Christ.

Cet architecte reçoit encore une seconde gloire des spectateurs et des admirateurs de son édifice : et c'est peut-être dans la vue de cette espèce de gloire qu'il s'est efforcé de le faire le plus magnifique et le plus superbe qu'il a pu. Aussi est-ce dans la vue du culte que notre souverain prêtre devait établir en l'honneur de la Divinité, que Dieu s'est résolu de se faire un temple dans lequel il fût éternellement glorifié. Oui, Ariste, viles et méprisables créatures que nous sommes, nous rendons par notre divin chef, et nous rendrons éternellement à Dieu des honneurs divins, des honneurs dignes de la majesté divine, des honneurs que Dieu reçoit et qu'il recevra toujours avec plaisir. Nos adorations et nos louanges sont en Jésus-Christ des sacrifices de bonne odeur. Dieu se plaît dans ces sacrifices spirituels et divins ; et s'il s'est repenti d'avoir établi un culte charnel et même d'avoir fait l'homme [1], il en a juré par lui-même, jamais il ne se repentira de l'avoir réparé, de l'avoir sanctifié, de nous avoir faits ses prêtres sous notre souverain pontife le vrai Melchisédech [2]. Dieu nous regarde en Jésus-Christ comme des dieux, comme ses enfants, comme ses héritiers et comme les cohéritiers de son fils bien-aimé [3]. Il nous a adoptés en ce cher fils : c'est par lui qu'il nous donne accès auprès de sa majesté suprême ; c'est par lui qu'il se complaît dans son ouvrage ; c'est par ce secret qu'il a trouvé dans sa sagesse, qu'il sort hors de lui-même, s'il est permis de parler ainsi, hors de sa sainteté qui le

1. *Hebr.* 7, 20, 21, 6. 17. — 2. 1 *Pet.* 2, 9. — 3. 1 *Joan.* 3, 1, 22, *Rom.* 8, 16, 17.

sépare infiniment de toutes les créatures; qu'il sort, dis-je, avec une magnificence dont il tire une gloire capable de le contenter. L'homme-Dieu le précède partout dans ses voies, il justifie tous ses desseins, et lui fait rendre par ses créatures des honneurs dont il doit être content. Jésus-Christ ne paraît que dans la plénitude des temps; mais il est avant tous les siècles dans les desseins du Créateur : et lorsqu'il naît en Bethléem, c'est alors que voilà Dieu glorifié; c'est alors que le voilà satisfait de son ouvrage. Tous les esprits bienheureux reconnaissent cette vérité, lorsque l'ange annonce aux pasteurs la naissance du Sauveur. *Gloire à Dieu*, disent-ils tous d'un commun accord, *paix en terre; Dieu se complaît dans les hommes* [1]. Oui, assurément, l'incarnation du Verbe est le premier et le principal des desseins de Dieu : c'est ce qui justifie sa conduite; c'est, si je ne me trompe, le seul dénoûment de mille et mille difficultés, de mille et mille contradictions apparentes [2].

L'homme, Ariste, est pécheur; il n'est point tel que Dieu l'a fait. Dieu a donc laissé corrompre son ouvrage. Accordez cela avec sa sagesse et avec sa puissance; tirez-vous seulement de ce méchant pas sans le secours de l'homme-Dieu, sans admettre de Médiateur, sans concevoir que Dieu a eu principalement en vue l'incarnation de son fils. Je vous en défie avec tous les principes de la meilleure philosophie. Pour moi, je l'avoue, je me trouve court à tous moments, lorsque je prétends philosopher sans le secours de la foi. c'est elle qui me conduit et qui me soutient dans mes recherches sur les vérités qui ont quelque rapport à Dieu, comme sont celles de la métaphysique; car, pour les vérités mathématiques, celles qui mesurent les grandeurs, les nombres, les temps, les mouvements, tout ce qui ne diffère que par le plus et par le moins, je demeure d'accord que la foi ne sert de rien pour les découvrir, et que l'expérience suffit avec la raison pour se rendre savant dans toutes les parties de la physique.

VII. Ariste. — Je comprends bien, Théodore, ce que vous me dites là, et je le trouve assez conforme à la raison; je sens même une secrète joie de voir qu'en suivant la foi on s'élève à l'intelligence des vérités que saint Paul nous apprend en plusieurs endroits de ses admirables Épîtres. Mais il se présente à mon esprit deux petites difficultés : la première, c'est qu'il semble que Dieu n'a pas été parfaitement libre dans la production de son ouvrage, puisqu'il en tire une gloire infinie et qui le contente si fort; la seconde,

1. *Luc*, 2.

2. *Traité de la Nature et de la Grâce*, premier discours, deuxième et troisième *Éclaircissements*.

c'est que du moins il ne devait pas se priver une éternité de la satisfaction qu'il a de se voir si divinement honoré par ses créatures.

THÉODORE. — Je vous réponds, Ariste, que l'Être infiniment parfait se suffit pleinement à lui-même, et qu'ainsi il n'aime nécessairement que sa propre substance, que ses divines perfections. Cela est évident et suffit pour votre première difficulté; mais pour la seconde, prenez garde que Dieu ne doit jamais rien faire qui démente ses qualités, et qu'il doit laisser aux créatures essentiellement dépendantes toutes les marques de leur dépendance. Or, le caractère essentiel de la dépendance, c'est de n'avoir point été. Un monde éternel paraît être une émanation nécessaire de la Divinité. Il faut que Dieu marque qu'il se suffit tellement à lui-même, qu'il a pu se passer durant une éternité de son ouvrage. Il en tire par Jésus-Christ une gloire qui le contente; mais il ne la recevrait pas, cette gloire, si l'incarnation était éternelle, parce que cette incarnation blesserait ses attributs, qu'elle doit honorer autant que cela est possible.

ARISTE. — Je vous l'avoue, Théodore, il n'y a que l'Être nécessaire et indépendant qui doive être éternel; tout ce qui n'est pas Dieu doit porter la marque essentielle de sa dépendance : cela me paraît évident. Mais Dieu, sans faire le monde éternel, pouvait le créer plus tôt qu'il n'a fait de mille millions de siècles. Pourquoi tant retarder un ouvrage dont il tire tant de gloire?

THÉODORE. — Il ne l'a point retardé, Ariste. Le tôt et le tard sont des propriétés du temps qui n'ont nul rapport avec l'éternité. Si le monde avait été créé mille millions de siècles plus tôt qu'il ne l'a été, on pourrait vous faire la même instance, et la recommencer sans cesse à l'infini. Ainsi Dieu n'a point créé trop tard son ouvrage, puisqu'il a fallu qu'une éternité le précédât, et que le tôt et le tard de mille millions de siècles n'avancent et ne reculent point par rapport à l'éternité.

ARISTE. — Je ne sais que vous répondre, Théodore. Je penserai à ce que vous venez de me dire, que Dieu n'agit que pour sa gloire, que pour l'amour qu'il se porte à lui-même; car je conçois que ce principe renferme bien des conséquences. Mais, Théotime, qu'en pensez-vous?

VIII. THÉOTIME. — Ce principe me paraît incontestable; car il est évident que l'Être infiniment parfait ne peut trouver qu'en lui-même le motif de ses volontés et les raisons de sa conduite. Mais je ne sais, je voudrais bien, ce me semble, que Dieu nous aimât un peu davantage, ou qu'il fît quelque chose uniquement pour l'amour de nous; car enfin l'Écriture nous apprend que Dieu nous a

tant aimés, qu'il nous a donné son fils unique. Voilà un grand don, Ariste, et qui semble marquer un amour un peu plus désintéressé que celui que Théodore lui attribue.

Ariste. — Hé bien, Théodore, que dites-vous à cela ?

Théodore. — Que Théotime donne dans l'écueil, ou plutôt qu'il se sent dans le courant qui l'y porte, si ce n'est peut-être qu'il veut voir dans quelles dispositions vous êtes.

Ariste. — Vous ne répondez pas.

Théodore. — C'est que je voudrais bien que vous le fissiez vous-même; mais puisque vous voulez vous taire, donnez-vous du moins la peine de bien prendre ma pensée. Je crois, Ariste, que Dieu nous a tant aimés, qu'il nous a donné son fils, ainsi que le dit l'Écriture[1]; mais je crois aussi ce que m'apprend la même Écriture, qu'il a tant aimé son fils, qu'il nous a donnés à lui, et toutes les nations de la terre[2]. Enfin je crois encore, à cause de l'Écriture, que, s'il nous a prédestinés en son fils, et s'il a choisi son fils pour le premier des prédestinés, c'est parce qu'il en voulait faire son pontife, pour recevoir de lui, et de nous par lui, les adorations qui lui sont dues[3]; car voici en deux mots l'ordre des choses : Tout est à nous, nous sommes à Jésus-Christ, et Jésus-Christ est à Dieu. *Omnia vestra sunt*, dit saint Paul, *sive præsentia*, *sive futura; vos autem Christi*, *Christus autem Dei*[4]. C'est que Dieu est nécessairement la fin de toutes ses œuvres.

Concevez distinctement, Ariste, que Dieu aime toutes choses à proportion qu'elles sont aimables; que la loi qu'il suit inviolablement n'est que l'ordre immuable, que je vous ai dit plusieurs fois ne pouvoir consister que dans les rapports nécessaires des perfections divines. En un mot, concevez que Dieu agit selon ce qu'il est, et vous comprendrez sans peine qu'il nous aime si fort, qu'il fait pour nous tout ce qu'il peut faire, agissant comme il doit agir; vous comprendrez que Dieu aime les natures qu'il a faites tant qu'elles sont telles qu'il les a faites; qu'il les aime, dis-je, selon le degré de perfection que renferment leurs archétypes, et qu'il les rendra d'autant plus heureuses, qu'elles l'auront mérité en se conformant à sa loi. Vous comprendrez que Dieu d'abord a créé l'homme juste et sans aucun défaut, et que, s'il l'a fait libre, c'est qu'il a voulu le rendre heureux sans manquer à ce qu'il se doit à lui-même. Vous croirez aisément que l'homme devenu pécheur, quoique digne de la colère divine, Dieu peut encore l'aimer avec tant de charité et de bonté que d'envoyer son fils pour le délivrer de ses péchés. Vous ne douterez pas que Dieu chérit tellement l'homme sanctifié

1. *Joann.* 3, 16.— 2. *Ps.* 2, 8.— 3. *Matth.* 28, 18, *Eph.* 1.— 4. *Cor. III*, 22, 23.

par Jésus-Christ, qu'il lui fait part de son héritage et de son éternelle félicité. Mais vous ne comprendrez jamais que Dieu agisse uniquement pour ses créatures, ou par un mouvement de pure bonté dont le motif ne trouve point sa raison dans les attributs divins. Encore un coup, Ariste, Dieu peut ne point agir ; mais s'il agit, il ne le peut qu'il ne se règle sur lui-même, sur la loi qu'il trouve dans sa substance. Il peut aimer les hommes, mais il ne le peut qu'à cause du rapport qu'ils ont avec lui. Il trouve dans la beauté que renferme l'archétype de son ouvrage un motif de l'exécuter ; mais c'est que cette beauté lui fait honneur, parce qu'elle exprime des qualités dont il se glorifie et qu'il est bien aise de posséder. Ainsi, l'amour que Dieu nous porte n'est point intéressé en ce sens qu'il ait quelque besoin de nous ; mais il l'est en ce sens, qu'il ne nous aime que par l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections, que nous exprimons par notre nature (c'est la première gloire que tous les êtres rendent nécessairement à leur auteur) et que nous adorons par des jugements et des mouvements qui lui sont dus. C'est la seconde gloire que nous donnons à Dieu par notre souverain prêtre notre Seigneur Jésus-Christ.

Théotime. — Tout cela, Théodore, me paraît suffisamment expliqué. L'Être infiniment parfait se suffit pleinement à lui-même ; c'est un des noms que Dieu se donne dans l'Écriture ; et cependant il a tout fait pour lui. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus* [1]. Il a tout fait en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. *Omnia per ipsum et in ipso creata sunt* [2] ; tout pour la gloire qu'il retire de son Église en Jésus-Christ : *Ipsi gloria in Ecclesia et in Christo Jesu in omnes generationes sæculi sæculorum* [3]. Les épîtres de saint Paul sont toutes remplies de ces vérités. C'est là le fondement de notre religion : et vous nous avez fait voir qu'il n'y a rien de plus conforme à la raison et à la notion la plus exacte de l'Être infiniment parfait. Passons à quelque autre chose. Quand Ariste aura bien pensé à tout ceci, j'espère qu'il en demeurera convaincu.

Ariste. — J'en suis déjà bien persuadé, Théotime ; et il ne tient pas à moi que Théodore ne descende un peu plus dans le détail qu'il ne fait.

IX. Théodore. — Tâchons, Ariste, de bien comprendre les principes les plus généraux. Car ensuite tout le reste va tout seul : tout se développe à l'esprit avec ordre et avec une merveilleuse clarté. Voyons donc encore, dans la notion de l'Être infiniment parfait, quels peuvent être les desseins de Dieu. Je ne prétends pas que nous puissions découvrir le détail ; mais peut être en re-

1. *Prov.* 16, 4. — 2. *Colos.* 1, 16. — 3. *Eph.* 3, 21.

connaîtrons-nous ce qu'il y a de plus général, et vous verrez dans la suite que le peu que nous en aurons découvert nous sera d'un grand usage. Pensez-vous donc que Dieu veuille faire l'ouvrage le plus beau, le plus parfait qui se puisse?

Ariste. — Oui, sans doute; car, plus son ouvrage sera parfait, plus il exprimera les qualités et les perfections dont Dieu se glorifie. Cela est évident par tout ce que vous venez de nous dire.

Théodore. — L'univers est donc le plus parfait que Dieu puisse faire? Mais quoi! tant de monstres, tant de désordres, ce grand nombre d'impies, tout cela contribue-t-il à la perfection de l'univers?

Ariste. — Vous m'embarrassez, Théodore. Dieu veut faire un ouvrage le plus parfait qui se puisse; car, plus il sera parfait, plus il l'honorera. Cela me paraît évident; mais je conçois bien qu'il serait plus accompli, s'il était exempt de mille et mille défauts qui le défigurent. Voilà une contradiction qui m'arrête tout court. Il semble que Dieu n'ait pas exécuté son dessein, ou qu'il n'ait pas pris le dessein le plus digne de ses attributs.

Théodore. — C'est que vous n'avez pas encore bien compris les principes. Vous n'avez pas assez médité la notion de l'Être infiniment parfait qui les renferme. Vous ne savez pas encore faire agir Dieu selon ce qu'il est.

Théotime. — Mais, Ariste, ne serait-ce point que les dérèglements de la nature, les monstres et les impies mêmes, sont comme les ombres d'un tableau qui donnent de la force à l'ouvrage et du relief aux figures?

Ariste. — Cette pensée a je ne sais quoi qui plaît à l'imagination; mais l'esprit n'en est point content. Car je comprends fort bien que l'univers serait plus parfait, s'il n'y avait rien de déréglé dans aucune des parties qui le composent; et il n'y en a presque point, au contraire, où il n'y ait quelque défaut.

Théotime. — C'est donc que Dieu ne veut pas que son ouvrage soit parfait?

Ariste. — Ce n'est point cela non plus; car Dieu ne peut pas vouloir positivement et directement des irrégularités qui défigurent son ouvrage, et qui n'expriment aucune des perfections qu'il possède et dont il se glorifie. Cela me paraît évident. Dieu permet le désordre; mais il ne le fait pas, il ne le veut pas.

Théotime. — *Dieu permet*, je n'entends pas bien ce terme. A qui est-ce que Dieu permet de geler les vignes et de renverser les moissons qu'il a fait croître? Pourquoi permet-il qu'on mette dans

son ouvrage des monstres qu'il ne fait et ne veut point? Quoi donc! est-ce que l'univers n'est point tel que Dieu l'a voulu?

Ariste. — Non ; car l'univers n'est point tel que Dieu l'a fait.

Théotime. — Cela peut être véritable à l'égard des désordres qui s'y sont glissés par le mauvais usage de la liberté; car Dieu n'a pas fait les impies, il a permis que les hommes le devinssent. Je comprends bien cela, quoique je n'en sache pas les raisons. Mais certainement il n'y a que Dieu qui fasse les monstres.

Ariste. — Voilà d'étranges créatures que les monstres, s'ils ne font point d'honneur à celui qui leur donne l'être. Savez-vous bien, Théotime, pourquoi Dieu, qui couvre aujourd'hui de fleurs et de fruits toute la campagne, la ravagera demain par la gelée ou par la grêle?

Théotime. — C'est que la campagne sera plus belle dans la stérilité que dans la fécondité, quoique cela ne nous accommode pas. Nous jugeons souvent de la beauté des ouvrages de Dieu par l'utilité que nous en recevons, et nous nous trompons.

Ariste. — Encore vaut-il mieux en juger par leur utilité que par leur inutilité. La belle chose qu'un pays désolé par la tempête!

Théotime. — Fort belle. Un pays habité par des pécheurs doit être dans la désolation.

Ariste. — Si la tempête épargnait les terres des gens de bien, vous auriez peut-être raison. Encore serait-il plus à propos de refuser la pluie au champ d'un brutal que de faire germer et croître son blé pour le moissonner par la grêle. Ce serait assurément le plus court; mais de plus c'est souvent le moins coupable qui est le plus maltraité. Que de contradictions apparentes dans la conduite de Dieu! Théodore m'a déjà donné des principes qui dissipent ces contradictions. Mais je les ai si mal compris que je ne m'en souviens plus. Si vous ne voulez pas, Théotime, me mettre dans le bon chemin, car je vois bien que vous vous divertissez de l'embarras où je me trouve, laissez parler Théodore.

Théotime. — Cela est juste.

X. Théodore. — Vous voyez bien, Ariste, qu'il ne suffit pas d'avoir entrevu des principes, il faut les avoir bien compris, afin qu'ils se présentent à l'esprit dans le besoin. Écoutez donc, puisque Théotime ne veut pas vous dire ce qu'il sait parfaitement bien.

Vous ne vous trompez point de croire que plus un ouvrage est parfait, plus il exprime les perfections de l'ouvrier ; et qu'il lui fait d'autant plus d'honneur que les perfections qu'il exprime plaisent davantage à celui qui les possède, et qu'ainsi Dieu veut faire son ouvrage le plus parfait qui se puisse. Mais vous ne tenez que la

moitié du principe, et c'est ce qui vous laisse dans l'embarras. Dieu veut que son ouvrage l'honore : vous le comprenez bien. Mais prenez garde, Dieu ne veut pas que ses voies le déshonorent. C'est l'autre moitié du principe. Dieu veut que sa conduite, aussi bien que son ouvrage, porte le caractère de ses attributs. Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, il veut que ses voies le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité, par tous les caractères qui expriment des qualités qu'il se glorifie de posséder.

Ainsi, ne vous imaginez pas que Dieu ait voulu absolument faire l'ouvrage le plus parfait qui se puisse, mais seulement le plus parfait par rapport aux voies les plus dignes de lui; car ce que Dieu veut uniquement, directement, absolument dans ses desseins, c'est d'agir toujours le plus divinement qu'il se puisse; c'est de faire porter à sa conduite, aussi bien qu'à son ouvrage, le caractère de ses attributs; c'est d'agir exactement selon ce qu'il est et selon tout ce qu'il est. Dieu a vu de toute éternité tous les ouvrages possibles, et toutes les voies possibles de produire chacun d'eux; et comme il n'agit que pour sa gloire, que selon ce qu'il est, il s'est déterminé à vouloir l'ouvrage qui pouvait être produit et conservé par des voies qui, jointes à cet ouvrage, doivent l'honorer davantage que tout autre ouvrage produit par toute autre voie. Il a formé le dessein qui portait davantage le caractère de ses attributs, qui exprimait plus exactement les qualités qu'il possède et qu'il se glorifie de posséder. Embrassez bien ce principe, mon cher Ariste, de peur qu'il ne vous échappe; car, de tous les principes, c'est peut-être le plus fécond.

Encore un coup, ne vous imaginez pas que Dieu forme jamais aveuglément de dessein, je veux dire sans l'avoir comparé avec les voies nécessaires pour son exécution. C'est ainsi qu'agissent les hommes, qui se repentent souvent de leurs résolutions, à cause des difficultés qu'ils y trouvent. Rien n'est difficile à Dieu; mais prenez garde, tout n'est pas également digne de lui. Ses voies doivent porter le caractère de ses attributs, aussi bien que son ouvrage. Il faut donc que Dieu ait égard aux voies aussi bien qu'à l'ouvrage. Il ne suffit pas que son ouvrage l'honore par son excellence, il faut de plus que ses voies le glorifient par leur divinité. Et si un monde plus parfait que le nôtre ne pouvait être créé et conservé que par des voies réciproquement moins parfaites, de manière que l'expression, pour ainsi dire, que ce nouveau monde et ces voies nouvelles donneraient des qualités divines serait moindre que celle du nôtre, je ne crains point de le dire, Dieu est trop sage, il aime

trop sa gloire, il agit trop exactement selon ce qu'il est, pour pouvoir le préférer à l'univers qu'il a créé ; car Dieu n'est indifférent dans ses desseins que lorsqu'ils sont également sages, également divins, également glorieux pour lui, également dignes de ses attributs ; que lorsque le rapport composé de la beauté de l'ouvrage et de la simplicité des voies est exactement égal. Lorsque ce rapport est inégal, quoique Dieu puisse ne rien faire, à cause qu'il se suffit à lui-même, il ne peut choisir et prendre le pire. Il peut ne point agir ; mais il ne peut agir inutilement, ni multiplier ses voies sans augmenter sa gloire. Sa sagesse lui défend de prendre de tous les desseins possibles celui qui n'est pas le plus sage. L'amour qu'il se porte à lui-même ne lui permet pas de choisir celui qui ne l'honore pas le plus.

XI. Ariste. — Je tiens bien, Théodore, votre principe. Dieu n'agit que selon ce qu'il est, que d'une manière qui porte le caractère de ses attributs, que pour la gloire qu'il trouve dans le rapport que son ouvrage et ses voies jointes ensemble ont avec les perfections qu'il possède, et qu'il se glorifie de posséder. C'est la grandeur de ce rapport que Dieu considère dans la formation de ses desseins ; car voilà le principe : Dieu ne peut agir que selon ce qu'il est, ni vouloir absolument et directement que sa gloire. Si les défauts de l'univers que nous habitons diminuent ce rapport, la simplicité, la fécondité, la sagesse des voies ou des lois que Dieu suit l'augmentent avec avantage. Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas tant que le nôtre le caractère des attributs divins. Voilà pourquoi le monde est rempli d'impies, de monstres, de désordres de toutes façons. Dieu pourrait convertir tous les hommes, empêcher tous les désordres : mais il ne doit pas pour cela troubler la simplicité et l'uniformité de sa conduite, car il doit l'honorer par la sagesse de ses voies, aussi bien que par la perfection de ses créatures. Il ne permet point les monstres ; c'est lui qui les fait. Mais il ne les fait que pour ne rien changer dans sa conduite, que par respect pour la généralité de ses voies, que pour suivre exactement les lois naturelles qu'il a établies, et qu'il n'a pas néanmoins établies à cause des effets monstrueux qu'elles devaient produire, mais pour des effets plus dignes de sa sagesse et de sa bonté. Voilà pourquoi on peut dire qu'il les permet, quoiqu'il n'y ait que lui qui les fasse. C'est qu'il ne les veut qu'indirectement, qu'à cause qu'ils sont une suite naturelle de ses lois.

Théodore. — Que vous tirez promptement vos conséquences !

Ariste. — C'est que le principe est clair, c'est qu'il est fécond.

THÉODORE. — D'abord, Ariste, il semble que ce principe, à cause de sa généralité, n'ait aucune solidité. Mais quand on le suit de près, il frappe tellement et si promptement par un détail de vérités étonnantes qu'il découvre, qu'on en est charmé. Apprenez de là que les principes les plus généraux sont les plus féconds. Ils paraissent d'abord comme de pures chimères. C'est leur généralité qui en est cause ; car l'esprit compte pour rien ce qui ne le touche point. Mais tenez-les bien, ces principes, si vous pouvez, et suivez-les ; ils vous feront voir bien du pays en peu de temps.

ARISTE. — Je l'éprouve bien, Théodore, lorsque je médite un peu ce que vous me dites ; et maintenant même, sans aucun effort d'esprit, je vois, ce me semble, tout d'une vue, dans votre principe, l'éclaircissement de quantité de difficultés que j'ai toujours eues sur la conduite de Dieu. Je conçois que tous ces effets qui se contredisent, ces ouvrages qui se combattent et qui se détruisent, ces désordres qui défigurent l'univers, que tout cela ne marque nulle contradiction dans la cause qui le gouverne, nul défaut d'intelligence, nulle impuissance, mais une prodigieuse fécondité et une parfaite uniformité dans les lois de la nature.

THÉODORE. — Doucement, Ariste, car nous expliquerons tout cela plus exactement dans la suite.

XII. ARISTE. — Je comprends même que la raison de la prédestination des hommes se doit nécessairement trouver dans votre principe. Je croyais que Dieu avait choisi de toute éternité tels et tels, précisément parce qu'il le voulait ainsi, sans raison de son choix, ni de sa part ni de la nôtre ; et qu'ensuite il avait consulté sa sagesse sur les moyens de les sanctifier et de les conduire sûrement au ciel. Mais je comprends bien que je me trompais. Dieu ne forme point aveuglément ses desseins sans les comparer avec les moyens. Il est sage dans la formation de ses décrets, aussi bien que dans leur exécution. Il y a en lui des raisons de la prédestination des élus. C'est que l'Église future, formée par les voies que Dieu y emploie, lui fait plus d'honneur que toute autre Église formée par toute autre voie. Car Dieu ne peut agir que pour sa gloire, que de la manière qui porte le plus le caractère de ses attributs. Dieu ne nous a point prédestinés, ni nous, ni même notre divin chef, à cause de nos mérites naturels ; mais à cause des raisons que sa loi inviolable, l'ordre immuable, le rapport nécessaire des perfections qu'il renferme dans sa substance, lui fournit. Il a voulu unir son Verbe à telle nature, et prédestiner en son fils tels et tels, parce que sa sagesse lui a marqué d'en user ainsi envers eux pour sa propre gloire. Suis-je bien, Théodore, votre grand principe ?

Théodore. — Fort bien. Mais n'appréhendez-vous point d'entrer trop avant dans la théologie? Vous voilà au milieu des plus grands mystères.

Ariste. — Revenons; car il ne m'appartient pas de les pénétrer.

Théotime. — Vous faites bien, Ariste, de revenir promptement; car saint Augustin, le grand docteur de la grâce, ne veut pas qu'on cherche des raisons du choix que Dieu fait des hommes. La prédestination est purement gratuite; et la raison pourquoi Dieu prend tel et laisse tel, c'est qu'il fait miséricorde à qui lui plaît de la faire.

Ariste. — Quoi, Théodore! est-ce que saint Augustin prétend que Dieu ne consulte point sa sagesse dans la formation de ses desseins, mais seulement pour leur exécution?

Théodore. — Non, Ariste. Mais apparemment Théotime explique saint Augutin selon la pensée de certaines gens. Ce saint docteur, écrivant contre les hérétiques de son temps, rejette la méchante raison qu'ils donnaient du choix de Dieu et de la distribution de sa grâce. Mais il a toujours été prêt de recevoir celles qui sont dans l'analogie de la foi et qui ne détruisent pas la gratuité de la grâce. Voici en deux mots le raisonnement de ces hérétiques: il est bon que vous le sachiez et que vous puissiez y répondre. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité. Donc ils peuvent tous être sauvés par leurs forces naturelles. Mais si cela n'est pas possible sans le secours de la grâce intérieure, disaient les plus modérés, voyons un peu à qui Dieu le donnera. Dieu fait choix des uns plutôt que des autres. Hé bien, d'accord; mais du moins que son choix soit raisonnable. Or, c'est une notion commune que, qui prend le pire choisit mal. Donc si Dieu ne donne pas sa grâce également à tous, s'il choisit, il faut bien qu'il préfère les meilleurs ou les moins méchants aux plus méchants; car on ne peut pas douter que le choix qu'il fait des uns plutôt que des autres ne soit sage et raisonnable. Il n'y a point en lui acception de personnes. Il faut donc nécessairement que la raison de son choix dans la distribution de sa grâce se trouve dans le bon usage que nous pouvons encore faire de nos forces naturelles. C'est à nous à vouloir, à désirer notre guérison, à croire au Médiateur, à implorer sa miséricorde, en un mot, à commencer, et Dieu viendra au secours; nous mériterons par le bon usage de notre libre arbitre que Dieu nous donne sa grâce.

Ariste. — Ces gens-là raisonnaient juste.

Théodore. — Parfaitement bien, mais sur de fausses idées; ils

ne consultaient pas la notion de l'Être infiniment parfait. Ils faisaient agir Dieu comme agissent les hommes. Car, prenez garde, pourquoi pensez-vous que Dieu répande les pluies?

Ariste. — C'est pour rendre fécondes les terres que nous cultivons.

Théodore. — Il n'y a donc qu'à semer ou qu'à planter dans un champ, afin qu'il y pleuve; car, puisque Dieu ne fait pas pleuvoir également sur les terres, puisqu'il fait choix, il doit choisir raisonnablement et faire pleuvoir sur les terres ensemencées plutôt que sur les autres, plutôt que sur les sablons et dans la mer. Trouvez par cette comparaison le défaut du raisonnement des ennemis de la grâce; mais ne chicanez point, je vous prie.

Ariste. — Je vous entends, Théodore. Qu'on cultive les terres ou qu'on les laisse stériles, il n'y pleut ni plus ni moins. C'est qu'il ne pleut ordinairement qu'en conséquence des lois générales de la nature, selon lesquelles Dieu conserve l'univers. De même, la raison de la distribution de la grâce ne se tire point de nos mérites naturels. Dieu ne donne les premières grâces, j'entends celles qui nous discernent, qu'en conséquence de certaines lois générales [1]. Car Dieu n'agit pas comme les hommes, comme les causes particulières et les intelligences bornées. La raison de son choix vient de la sagesse de ses lois, et la sagesse de ses lois du rapport qu'elles ont avec ses attributs, de leur simplicité, de leur fécondité, en un mot de leur divinité. Le choix que Dieu fait des hommes dans la distribution de ses grâces est donc raisonnable et parfaitement digne de la sagesse de Dieu, quoiqu'il ne soit fondé ni sur la différence des natures, ni sur l'inégalité des mérites.

Théodore. — Vous y voilà, Ariste. Vous avez renversé en deux mots l'appui le plus ferme du pélagianisme. Un homme qui arroserait des sablons, ou qui porterait à la mer les eaux nécessaires à son champ, ne serait pas sage. C'est néanmoins ce que Dieu fait en conséquence de ses lois; et en cela il agit très-sagement, divinement. Cela suffit pour faire taire ces orgueilleux hérétiques, qui veulent apprendre à Dieu à faire parmi les hommes un choix sage et raisonnable.

Hé bien, Théotime, appréhendez-vous encore qu'Ariste ne tombe dans le précipice dont saint Augustin fait peur, et avec raison, à ceux qui cherchent dans leurs mérites la cause de leur élection? Ariste veut que la distribution de la grâce soit purement gratuite. Soyons en repos pour lui. Plaignons plutôt certaines gens que vous

1. Voy. l'*Entretien XII*, le second discours du *Traité de la Nature et de la Grâce*, *Réponse à la Dissertation de M. Arnauld*, ch. 7, 8, 9, 10, 11, etc.

connaissez, qui prétendent que Dieu choisit ses élus par sa bonté pour eux, sans sagesse et sans raison de sa part; car c'est une horrible impiété que de croire que Dieu n'est pas sage dans la formation de ses desseins, aussi bien que dans leur exécution. La prédestination est gratuite de notre part. La grâce n'est point distribuée selon nos mérites, ainsi que le soutient saint Augustin, après saint Paul et avec toute l'Église; mais elle est réglée sur une loi dont Dieu ne se dispense jamais. Car Dieu a formé le dessein qui renferme la prédestination de tels et tels, plutôt que quantité d'autres, parce qu'il n'y a point de dessein plus sage que celui-là, plus digne de ses attributs. Voilà ce que vos amis ne sauraient comprendre.

XIII. — Théotime. — Que voulez-vous, Théodore! c'est qu'on donne naturellemnet dans cet écueil, de juger Dieu par soi-même. Nous aimons tous l'indépendance, et ce nous est à nous une espèce de servitude que de nous soumettre à la raison, une espèce d'impuissance de ne pouvoir faire ce qu'elle défend. Ainsi, nous craignons de rendre Dieu impuissant à force de le faire sage; mais Dieu est à lui-même sa sagesse. La raison souveraine lui est coéternelle et consubstantielle. Il l'aime nécessairement; et quoiqu'il soit obligé de la suivre, il demeure indépendant. Tout ce que Dieu veut est sage et raisonnable : non que Dieu soit au-dessus de la raison, non que ce qu'il veut soit juste précisément et uniquement parce qu'il le veut; mais parce qu'il ne peut se démentir soi-même, rien vouloir qui ne soit conforme à la loi, à l'ordre immuable et nécessaire des perfections divines.

Théodore. — Assurément, Théotime, c'est tout renverser que de prétendre que Dieu soit au-dessus de la raison, et qu'il n'a point d'autre règle dans ses desseins que sa pure volonté. Ce faux principe répand des ténèbres si épaisses, qu'il confond le bien avec le mal, le vrai avec le faux et fait de toutes choses un chaos où l'esprit ne connaît plus rien. Saint Augustin a prouvé invinciblement le péché originel par les désordres que nous éprouvons en nous. L'homme souffre : donc il n'est point innocent. L'esprit dépend du corps : donc l'homme est corrompu, il n'est point tel que Dieu l'a fait, Dieu ne peut soumettre le plus noble au moins noble; car l'ordre ne le permet pas. Quelles conséquences pour ceux qui ne craignent point de dire que la volonté de Dieu est la seule règle de ses actions! Ils n'ont qu'à répondre que Dieu l'a ainsi voulu; que c'est notre amour-propre qui nous fait trouver injuste la douleur que nous souffrons; que c'est notre orgueil qui s'offense que l'esprit soit soumis au corps; que Dieu ayant voulu ces désordres prétendus, c'est une impiété que d'en appeler à la raison, puisque la

volonté de Dieu ne la reconnaît point pour la règle de sa conduite. Selon ce principe, l'univers est parfait, parce que Dieu l'a voulu. Les monstres sont des ouvrages aussi achevés que les autres selon les desseins de Dieu. Il est bon d'avoir les yeux au haut de la tête, mais ils eussent été aussi sagement placés partout ailleurs, si Dieu les y avait mis. Qu'on renverse donc le monde, qu'on en fasse un chaos : il sera toujours également admirable, puisque toute sa beauté consiste dans sa conformité avec la volonté divine, qui n'est point obligée de se conformer à l'ordre. Mais quoi ! cette volonté nous est inconnue. Il faut donc que toute la beauté de l'univers disparaisse à la vue de ce grand principe, que Dieu est supérieur à la raison qui éclaire tous les esprits et que sa volonté toute pure est l'unique règle de ses actions.

Ariste. — Ah ! Théodore, que tous vos principes sont bien liés ! Je comprends encore, par ce que vous me dites là, que c'est en Dieu et dans une nature immuable que nous voyons la beauté, la vérité, la justice, puisque nous ne craignons point de critiquer son ouvrage, d'y remarquer des défauts, et de conclure même de là qu'il est corrompu. Il faut bien que l'ordre immuable que nous voyons en partie soit la loi de Dieu même, écrite dans sa substance, en caractères éternels et divins, puisque nous ne craignons point de juger de sa conduite par la connaissance que nous avons de cette loi. Nous assurons hardiment que l'homme n'est point tel que Dieu l'a fait ; que sa nature est corrompue ; que Dieu n'a pu en le créant assujettir l'esprit au corps. Sommes-nous des impies ou des téméraires, de juger ainsi de ce que Dieu doit faire ou ne faire pas ? Nullement. Nous serions plutôt ou des impies ou des aveugles, si nous suspendions sur cela notre jugement. C'est, Théodore, que nous ne jugeons point de Dieu par notre autorité, mais par l'autorité souveraine de la loi divine.

Théodore. — Voilà, mon cher Ariste, une réflexion digne de vous. N'oubliez donc pas d'étudier cette loi, puisque c'est dans ce code sacré de l'ordre immuable qu'on trouve de si importantes décisions.

DIXIÈME ENTRETIEN.

De la magnificence de Dieu dans la grandeur et le nombre indéfini de ses différents ouvrages. De la simplicité et de la fécondité des voies par lesquelles il les conserve et les développe. De la providence de Dieu dans la première impression du mouvement qu'il communique à la matière. Que ce premier pas de sa conduite, qui n'est point déterminé par des lois générales, est réglé par une sagesse infinie.

Théotime. — Que pensez-vous, Ariste, de ces principes géné-

raux qu'hier Théodore nous proposa? Les avez-vous toujours suivis? Leur généralité, leur sublimité ne vous a-t-elle ni rebuté ni fatigué? Pour moi, je vous l'avoue à ma confusion, j'ai voulu les suivre; mais ils m'échappaient comme des fantômes, de sorte que je me suis donné bien de la peine assez inutilement.

Ariste. — Quand un principe n'a rien qui touche les sens, il est bien difficile de le suivre et de le saisir; quand ce qu'on embrasse n'a point de corps, quel moyen de le retenir?

Théotime. — On prend cela tout naturellement pour un fantôme; car l'esprit venant à se distraire, le principe s'éclipse, et on est tout surpris qu'on ne tient rien. On le reprend, ce principe; mais il s'échappe de nouveau. Et quoiqu'il ne s'échappe que lorsqu'on ferme les yeux, comme on les ferme souvent sans s'en apercevoir, on croit que c'est le principe qui s'évanouit. Voilà pourquoi on le regarde comme un fantôme qui nous fait illusion.

Ariste. — Il est vrai, Théotime; c'est, je crois, pour cela que les principes généraux ont quelque ressemblance avec les chimères, et que le commun des hommes, qui n'est pas fait au travail de l'attention, les traite de chimériques.

Théotime. — Il y a néanmoins une extrême différence entre ces deux choses : car les principes généraux plaisent à l'esprit, qu'ils éclairent par leur évidence; et les fantômes à l'imagination, qui leur donne l'être. Et quoiqu'il semble que c'est l'esprit qui forme ces principes, et généralement toutes les vérités, à cause qu'elles se présentent à lui en conséquence de son attention, je pense que vous savez bien qu'elles sont avant nous, et qu'elles ne tirent point leur réalité de l'efficace de notre action; car toutes ces vérités immuables ne sont que les rapports qui se trouvent entre les idées, dont l'existence est nécessaire et éternelle. Mais les fantômes que produit l'imagination, ou qui se produisent dans l'imagination par une suite naturelle des lois générales de l'union de l'âme et du corps, ils n'existent que pour un temps.

Ariste. — Je conviens, Théotime, que rien n'est plus solide que la vérité, et que plus ces vérités sont générales, plus ont-elles de réalité et de lumière. Théodore m'en a convaincu. Mais je suis si sensible et si grossier, que souvent je n'y trouve point de goût et que je suis quelquefois tenté de laisser tout là.

Théotime. — Voilà Théodore.

Théodore. — Vous n'en ferez rien, Ariste. La vérité vaut mieux que les oignons et les choux; c'est une excellente manne.

Ariste. — Fort excellente, je l'avoue; mais elle paraît quelquefois bien vide et bien peu solide. Je n'y trouve pas grand goût; et

vous voulez chaque jour qu'on en cueille de nouvelle. Cela n'est pas trop plaisant.

Théodore. — Hé bien, Ariste, passons cette journée comme les Juifs leur sabbat. Peut-être qu'hier vous travaillâtes pour deux jours.

Ariste. — Assurément, Théodore, je travaillai beaucoup, mais je ne ramassai rien.

Théodore. — Je vous laissai pourtant bien en train de tirer des conséquences. Comme vous vous y preniez, vous devriez en avoir vos deux mesures bien pleines.

Ariste. — Quelles mesures, deux gomor? Donnez donc, Théodore, plus de corps à vos principes, si vous voulez que j'emplisse ces mesures. Rendez-les plus sensibles et plus palpables. Ils me glissent entre les doigts; la moindre chaleur les fond; et après que j'ai bien travaillé, je trouve que je n'ai rien.

Théodore. — Vous vous nourrissez, Ariste, sans y prendre garde. Ces principes qui vous passent par l'esprit et qui s'en échappent y laissent toujours quelque lumière.

Ariste. — Il est vrai; je le sais bien. Mais recommencer tous les jours, et laisser là ma nourriture ordinaire? Ne pourriez-vous point nous rendre plus sensibles les principes de votre philosophie?

Théodore. — Je crains, Ariste, qu'ils en deviennent moins intelligibles. Croyez-moi, je les rends toujours les plus sensibles que je puis. Mais je crains de les corrompre. Il est permis d'incarner la vérité pour l'accommoder à notre faiblesse naturelle, et pour soutenir l'attention de l'esprit, qui ne trouve point de prise à ce qui n'a point de corps. Mais il faut toujours que le sensible nous mène à l'intelligible, que la chair nous conduise à la raison, et que la vérité paraisse telle qu'elle est sans aucun déguisement. Le sensible n'est pas le solide. Il n'y a que l'intelligible qui, par son évidence et sa lumière, puisse nourrir des intelligences. Vous le savez. Tâchez de vous en bien souvenir et de me suivre.

Ariste. — De quoi voulez-vous parler?

I. Théodore. — De la providence générale, ou de la conduite ordinaire que Dieu tient dans le gouvernement du monde.

Vous avez compris, Ariste, et peut-être même oublié, que l'Être infiniment parfait, quoique suffisant à lui-même, a pu prendre le dessein de former cet univers; qu'il l'a créé pour lui, pour sa propre gloire; qu'il a mis Jésus-Christ à la tête de son ouvrage, à l'entrée de ses desseins ou de ses voies, afin que tout fût divin; qu'il n'a pas dû entreprendre l'ouvrage le plus parfait qui fût possible, mais seulement le plus parfait qui pût être produit par les

voies les plus sages ou les plus divines, de sorte que tout autre ouvrage produit par toute autre voie ne puisse exprimer plus exactement les perfections que Dieu possède et qu'il se glorifie de posséder. Voilà donc, pour ainsi dire, le Créateur prêt à sortir hors de lui-même, hors de son sanctuaire éternel; prêt à se mettre en marche par la production des créatures. Voyons quelque chose de sa magnificence dans son ouvrage; mais suivons-le de près dans les démarches majestueuses de sa conduite ordinaire.

Pour sa magnificence dans son ouvrage, elle y éclate de toutes parts. De quelque côté qu'on jette les yeux dans l'univers, on y voit une profusion de prodiges. Et si nous cessons de les admirer, c'est assurément que nous cessons de les considérer avec l'attention qu'ils méritent; car les astronomes qui mesurent la grandeur des astres, et qui voudraient bien savoir le nombre des étoiles, sont d'autant plus surpris d'admiration, qu'ils deviennent plus savants. Autrefois le soleil leur paraissait grand comme le Péloponèse[1]; mais aujourd'hui les plus habiles le trouvent un million de fois plus grand que la terre. Les anciens ne comptaient que mille vingt-deux étoiles; mais personne aujourd'hui n'ose les compter. Dieu même nous avait dit autrefois que nul homme n'en saurait jamais le nombre; mais l'invention des télescopes nous force bien maintenant à reconnaître que les catalogues que nous en avons sont forts imparfaits. Ils ne contiennent que celles qu'on découvre sans lunettes; et c'est assurément le plus petit nombre. Je crois même qu'il y en a beaucoup plus qu'on ne découvrira jamais qu'il y en a de visibles par les meilleurs télescopes; et cependant il y a bien de l'apparence qu'une fort grande partie de ces étoiles ne le cède point ni en grandeur, ni en majesté à ce vaste corps qui nous paraît ici-bas le plus lumineux et le plus beau. Que Dieu est donc grand dans les cieux; qu'il est élevé dans leur profondeur! qu'il est magnifique dans leur éclat; qu'il est sage, qu'il est puissant dans leurs mouvements réglés!

II. Mais, Ariste, quittons le grand. Notre imagination se perd dans ces espaces immenses que nous n'oserions limiter, et que nous craignons de laisser sans bornes. Combien d'ouvrages admirables sur la terre que nous habitons, sur ce point imperceptible à ceux qui ne mesurent que les corps célestes! Mais cette terre, que messieurs les astronomes comptent pour rien, est encore trop vaste pour moi: je me renferme dans votre parc. Que d'animaux, que d'oiseaux, que d'insectes, que de plantes, que de fleurs et que de fruits!

1. Aujourd'hui la Morée.

L'autre jour que j'étais couché à l'ombre, je m'avisai de remarquer la variété des herbes et des petits animaux que je trouvai sous mes yeux. Je comptai, sans changer de place, plus de vingt sortes d'insectes dans un fort petit espace, et pour le moins autant de diverses plantes. Je pris un de ces insectes, dont je ne sais point le nom, et peut-être n'en a-t-il point; car les hommes, qui donnent divers noms, et souvent de trop magnifiques, à tout ce qui sort de leurs mains, ne croient pas seulement devoir nommer les ouvrages du Créateur qu'ils ne savent point admirer. Je pris, dis-je, un de ces insectes. Je le considérai attentivement, et je ne crains point de vous dire de lui ce que Jésus-Christ assure des lis champêtres, que Salomon dans toute sa gloire n'avait point de si magnifiques ornements. Après que j'eus admiré quelque temps cette petite créature si injustement méprisée, et même si indignement et si cruellement traitée par les autres animaux, à qui apparemment elle sert de pâture, je me mis à lire un livre que j'avais sur moi, et j'y trouvai une chose fort étonnante, c'est qu'il y a dans le monde un nombre infini d'insectes pour le moins un million de fois plus petits que celui que je venais de considérer, cinquante mille fois plus petits qu'un grain de sable [1].

Savez-vous bien, Ariste, quelle est la toise ou la mesure dont se servent ceux qui veulent exprimer le petitesse de ces atomes vivants, ou, si vous voulez, leur grandeur; car quoiqu'ils soient petits par rapport à nous, ils ne laissent d'être fort grands par rapport à d'autres? C'est le diamètre de l'œil de ces petits animaux domestiques, qui ont tant mordu les hommes, qu'ils les ont forcés de les honorer d'un nom. C'est par cette toise, mais réduite en pieds et en pouces, car entière elle est trop grande, c'est, dis-je, par les parties de cette nouvelle toise, que ces observateurs des curiosités de la nature mesurent les insectes qui se trouvent dans les liqueurs, et qu'ils prouvent, par les principes de la géométrie, que l'on en découvre une infinité qui sont mille fois plus petits pour le moins que l'œil d'un pou ordinaire. Que cette mesure ne vous choque point; c'est une des plus exactes et des plus communes. Ce petit animal s'est assez fait connaître, et l'on en peut trouver en toute saison. Ces philosophes sont bien aises qu'on puisse vérifier en tout temps les faits qu'ils avancent, et qu'on juge sûrement de la multitude et de la délicatesse des ouvrages admirables de l'auteur de l'univers.

Ariste. — Cela me surprend un peu. Mais, je vous prie, Théodore, ces animaux, imperceptibles à nos yeux, et qui paraissent

1. *Lettre de M. Leeuwenhoeck à M. Wren.*

à peu près comme des atomes avec de bons miscroscopes, sont-ce là les plus petits? N'y en aurait-il pas beaucoup d'autres qui échapperont éternellement à l'industrie des hommes? Peut-être que les plus petits qu'on ait encore jamais vus sont aux autres, qu'on ne verra jamais, ce que l'éléphant est au moucheron. Qu'en pensez-vous?

Théodore. — Nous nous perdons, Ariste, dans le petit aussi bien que dans le grand. Il n'y a personne qui puisse dire qu'il a découvert le plus petit des animaux. Autrefois c'était le ciron; mais aujourd'hui ce petit ciron est devenu monstrueux par sa grandeur. Plus on perfectionne les microscopes, plus on se persuade que la petitesse de la matière ne borne point la sagesse du Créateur, et qu'il forme du néant même, pour ainsi dire, d'un atome qui ne tombe point sous nos sens, des ouvrages qui passent l'imagination, et même qui vont bien au delà des plus vastes intelligences. Je vais vous le faire comprendre.

III. Quand on est bien convaincu, Ariste, que cette variété et cette succession de beautés qui orne l'univers n'est qu'une suite des lois générales des communications des mouvements, qui peuvent toutes se réduire à cette loi si simple et si naturelle, que les corps mus ou pressés se meuvent toujours du côté qu'ils sont moins poussés; et qu'ils seraient mus avec des vitesses réciproquement proportionnelles à leurs masses, si le ressort n'y changeait rien; quand, dis-je, on est bien persuadé que toutes les figures ou modalités de la matière n'ont point d'autre cause que le mouvement, et que le mouvement se communique selon quelques lois si naturelles et si simples, qu'il semble que la nature n'agisse que par une aveugle impétuosité, on comprend clairement que ce n'est point la terre qui produit les plantes, et qu'il n'est pas possible que l'union des deux sexes forme un ouvrage aussi admirable qu'est le corps d'un animal. On peut bien croire que les lois générales de communications des mouvements suffisent pour développer et pour faire croître les parties des corps organisés; mais on ne peut se persuader qu'elles puissent jamais former une machine si composée. On voit bien, si on ne veut avoir recours à une providence extraordinaire, que c'est une nécessité de croire que le germe d'une plante contient en petit celle qu'elle engendre, et que l'animal renferme dans ses entrailles celui qui en doit sortir. On comprend même qu'il est nécessaire que chaque semence contienne toute l'espèce qu'elle peut conserver; que chaque grain de blé, par exemple, contient en petit l'épi qu'il pousse dehors, dont chaque grain renferme de nouveau son épi, dont tous les grains peuvent toujours être féconds aussi bien que

ceux du premier épi. Assurément il n'est pas possible que les seules lois des mouvements puissent ajuster ensemble, et par rapport à certaines fins, un nombre presque infini de parties organisées qui sont ce qu'on appelle un animal ou une plante. C'est beaucoup que ces lois simples et générales soient suffisantes pour faire croître insensiblement, et faire paraître dans leur temps, tous ces ouvrages admirables que Dieu a tous formés dans les premiers jours de la création du monde. Ce n'est pas néanmoins que le petit animal ou le germe de la plante ait entre toutes ses parties précisément la même proportion de grandeur, de solidité, de figure, que les animaux et les plantes; mais c'est que toutes les parties essentielles à la machine des animaux et des plantes sont si sagement disposées dans leurs germes, qu'elles doivent avec le temps, et en conséquences des lois générales du mouvement, prendre la figure et la forme que nous y remarquons. Cela supposé :

IV. Concevez, Ariste, qu'une mouche a autant et peut-être plus de parties organisées qu'un cheval ou qu'un bœuf. Un cheval n'a que quatre pieds, et une mouche en a six; mais de plus elle a des ailes dont la structure est admirable. Vous savez comment est faite la tête d'un bœuf. Regardez donc quelque jour celle d'une mouche dans le microscope, et comparez l'une avec l'autre . vous verrez bien que je ne vous impose point. Concevez de plus qu'une vache ne fait qu'un ou deux veaux tous les ans, et qu'une mouche fait un essaim qui contient plus de mille mouches; car plus les animaux sont petits, plus ils sont féconds. Et vous savez peut-être qu'aujourd'hui les abeilles n'ont plus de roi qu'ils honorent, mais seulement une reine qu'ils caressent et qui seule produit tout un peuple. Tâchez donc maintenant de vous imaginer la petitesse effroyable, la délicatesse admirable de toutes les abeilles, de mille corps organisés que la mère-abeille porte dans les entrailles [1]. Et quoique votre imagination s'en effraie, ne pensez pas que la mouche se forme du ver, sans y être contenue, ni le ver de l'œuf; car cela ne se conçoit pas.

Ariste. — Comme la matière est divisible à l'infini, je comprends fort bien que Dieu a pu faire en petit tout ce que nous voyons en grand. J'ai ouï dire qu'un savant hollandais [2] avait trouvé le secret de faire voir dans les coques des chenilles les papillons qui en sortent. J'ai vu souvent, au milieu même de l'hiver, dans les oignons des tulipes entières avec toutes les parties qu'elles ont au printemps. Ainsi, je veux bien supposer que toutes les graines

1. Selon M. Swammerdam, une abeille en produit environ quatre mille.
2. Swammerdam, *Histoire des Insectes*.

contiennent une plante et tous les œufs un animal semblable à celui dont ils sont sortis.

V. Théodore. — Vous n'y êtes pas encore. Il y a environ six mille ans que le monde est monde et que les abeilles jettent des essaims. Supposons donc que ces essaims soient de mille mouches : la première abeille devait être du moins mille fois plus grande que la seconde, et la seconde mille fois que la troisième, et la troisième que la quatrième, toujours en diminuant jusqu'à la six-millième, selon la progression de mille à un. Cela est clair selon la supposition, par cette raison que ce qui contient est plus grand que ce qui est contenu. Comprenez donc, si vous le pouvez, la délicatesse admirable qu'avaient dans la première mouche toutes celles de l'année 1687.

Ariste. — Cela est bien facile. Il n'y a qu'à chercher la juste valeur du dernier terme d'une progression sous-millecuple qui aurait six mille termes, et dont le premier exprimerait la grandeur naturelle de la mouche à miel. Les abeilles de cette année étaient au commencement du monde plus petites qu'elles ne sont aujourd'hui, mille fois, dites encore, Théodore, cinq mille neuf cent quatre-vingt-dix-sept fois mille fois. Voilà leur juste grandeur selon vos suppositions.

Théodore. — Je vous entends, Ariste. Pour exprimer le rapport de la grandeur naturelle de l'abeille à celle qu'avaient au commencement du monde les abeilles de cette année 1687, supposé qu'il y ait six mille ans qu'elles soient créées, il n'y a qu'à écrire une fraction qui ait pour numérateur l'unité, et pour dénominateur aussi l'unité, mais accompagnée seulement de dix-huit cents zéro. Voilà une jolie fraction ! Mais ne craignez-vous point qu'une unité si brisée et si rompue ne se dissipe, et que votre abeille et rien ne soient une même chose ?

Ariste. — Non, assurément, Théodore. Car je sais que la matière est divisible à l'infini, et que le petit n'est tel que par le rapport au plus grand. Je conçois sans peine, quoique mon imagination y résiste, que ce que nous appelons un atome se pouvant diviser sans cesse, toute partie de l'étendue est en un sens infiniment grande, et que Dieu en peut faire en petit tout ce que nous voyons en grand dans le monde que nous admirons. Oui, la petitesse des corps ne peut jamais arrêter la puissance divine ; je le conçois clairement, car la géométrie démontre qu'il n'y a point d'unité dans l'étendue, et que la matière se peut éternellement diviser.

Théodore. — Cela est fort bien, Ariste. Vous concevez donc que quand le monde durerait plusieurs milliers de siècles, Dieu a pu former dans une seule mouche toutes celles qui en sortiraient,

et ajuster si sagement les lois simples des communications des mouvements au dessein qu'il aurait de les faire croître insensiblement et de les faire paraître chaque année, que leur espèce ne finirait point. Que voilà d'ouvrages d'une délicatesse merveilleuse renfermés dans un aussi petit espace qu'est le corps d'une seule mouche ! Car, sans prophétiser sur la durée incertaine de l'univers, il y a environ six mille ans que les mouches jettent des essaims. Combien pensez-vous donc que la première mouche que Dieu a faite, supposé qu'il n'en ait fait qu'une, en portait d'autres dans ses entrailles pour en fournir jusques à ce temps-ci ?

Ariste. — Cela se peut aisément compter en faisant certaines suppositions. Combien voulez-vous que chaque mère-abeille fasse de femelles dans chaque essaim ? Il n'y a que cela et le nombre des années à déterminer.

Théodore. — Ne vous arrêtez point à cette supputation. Elle est trop facile. Mais ce que vous venez de concevoir des abeilles, pensez-le à proportion d'un nombre presque infini d'autres animaux. Jugez par là du nombre et de la délicatesse des plantes qui étaient en petit dans les premières, et qui se développent tous les ans pour se faire voir aux hommes.

VI. Théotime. — Quittons, Théodore, toutes ces spéculations. Dieu nous fournit assez d'ouvrages à notre portée, sans que nous nous arrêtions à ceux que nous ne pouvons point voir. Il n'y a point d'animal ni de plante qui ne marque suffisamment par sa construction admirable que la sagesse du Créateur nous passe infiniment. Et il en fait tous les ans avec tant de profusion, que sa magnificence et sa grandeur doit étonner et frapper les hommes les plus stupides. Sans sortir hors de nous-mêmes, nous trouvons dans notre corps une machine composée de mille ressorts, et tous si sagement ajustés à leur fin, si bien liés entre eux et subordonnés les uns aux autres, que cela suffit pour nous abattre et nous prosterner devant l'auteur de notre être. J'ai lu depuis peu un livre du mouvement des animaux qui mérite qu'on l'examine [1]. L'auteur considère avec soin le jeu de la machine nécessaire pour changer de place. Il explique exactement la force des muscles et les raisons de leur situation, tout cela par les principes de la géométrie et des mécaniques. Mais quoiqu'il ne s'arrête guère qu'à ce qui est le plus facile à découvrir dans la machine de l'animal, il fait connaître tant d'art et de sagesse dans celui qui l'a formé, qu'il remplit l'esprit du lecteur d'admiration et de surprise.

Ariste. — Il est vrai, Théotime, que l'anatomie seule du corps

1. Borelli, *De motu anim.*

humain ou du plus méprisé des animaux répand tant de lumière dans l'esprit et le frappe si vivement, qu'il faut être insensible pour n'en pas reconnaître l'auteur.

VII. Théodore. — Vous avez raison l'un et l'autre. Mais pour moi, ce que je trouve de plus admirable, c'est que Dieu forme tous ces ouvrages excellents, ou du moins les fait croître et les développe à nos yeux, en suivant exactement certaines lois générales très-simples et très-fécondes qu'il s'est prescrites. Je n'admire pas tant les arbres couverts de fruits et de fleurs, que leur accroissement merveilleux en conséquence des lois naturelles. Un jardinier prend une vieille corde; il la graisse avec une figue et l'enterre dans un sillon; et je vois quelque temps après que tous ces petits grains qu'on sent sous la dent lorsqu'on mange des figues ont percé la terre, et poussé d'un côté des racines et de l'autre une pépinière de figuiers. Voilà ce que j'admire. Arroser les champs en conséquence des lois naturelles, et avec un peu d'eau faire sortir de la terre des forêts entières; un animal se joindre brutalement et machinalement avec un autre, et perpétuer par là son espèce; un poisson suivre la femelle, et répandre la fécondité sur les œufs qu'elle perd dans l'eau; un pays ravagé par la grêle se trouver quelque temps après tout renouvelé, tout couvert de plantes et des richesses ordinaires; ravir par le moyen du vent les graines des pays épargnés, et les répandre avec la pluie sur ceux qui ont été désolés : tout cela est une infinité d'effets produits par cette loi si simple et si naturelle, que tout corps doit se mouvoir du côté qu'il est moins pressé; c'est assurément ce qu'on ne saurait assez admirer. Rien n'est plus beau, plus magnifique dans l'univers, que cette profusion d'animaux et de plantes, telle que nous venons de la reconnaître. Mais croyez-moi, rien n'est plus divin que la manière dont Dieu en remplit le monde, que l'usage que Dieu sait faire d'une loi si simple qu'il semble qu'elle n'est bonne à rien.

Ariste. — Je suis de votre avis, Théodore. Laissons aux astronomes à mesurer la grandeur et le mouvement des astres pour en prédire les éclipses. Laissons aux anatomistes à décomposer les corps des animaux et des plantes pour en reconnaître les ressorts et la liaison des parties. Laissons, en un mot, aux physiciens à étudier le détail de la nature, pour en admirer toutes les merveilles. Arrêtons-nous principalement aux vérités générales de votre métaphysique. Nous avons, ce me semble, suffisamment découvert la magnificence du Créateur dans la multitude infinie de ses ouvrages admirables : suivons-le un peu dans les démarches de sa conduite.

VIII. Théodore. — Vous admirerez, Ariste, beaucoup plus que

vous ne faites, toutes les parties de l'univers, ou plutôt la sagesse infinie de son auteur, lorsque vous aurez considéré les règles générales de la Providence. Car, quand on examine l'ouvrage de Dieu sans rapport aux voies qui le construisent et qui le conservent, combien y voit-on de défauts qui sautent aux yeux et qui troublent quelquefois si fort l'esprit même des philosophes, qu'ils le regardent, cet ouvrage admirable, ou comme l'effet nécessaire d'une nature aveugle, ou comme un mélange monstrueux de créatures bonnes et mauvaises, qui tirent leur être d'un bon et d'un méchant Dieu. Mais quand on le compare avec les voies par lesquelles Dieu doit le gouverner, pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs, tous ces défauts qui défigurent les créatures ne retombent point sur le Créateur; car s'il y a des défauts dans son ouvrage, s'il y a des monstres et mille et mille désordres, rien n'est plus certain qu'il ne s'en trouve point dans sa conduite. Vous l'avez déjà compris; mais il faut tâcher de vous le faire mieux comprendre.

IX. Vous souvenez-vous bien encore que je vous ai démontré[1] qu'il y a contradiction qu'aucune créature puisse remuer un fétu par son efficace propre?

ARISTE.—Oui, Théodore, je m'en souviens et j'en suis convaincu. Il n'y a que le Créateur de la matière qui en puisse être le moteur.

THÉODORE. — Il n'y a donc que le Créateur qui puisse produire quelque changement dans le monde matériel, puisque toutes les modalités possibles de la matière ne consistent que dans les figures sensibles ou insensibles de ses parties, et que toutes ces figures n'ont point d'autre cause que le mouvement.

ARISTE. — Je ne comprends pas trop bien ce que vous me dites. Je crains la surprise.

THÉODORE. — Je vous ai prouvé[2], Ariste, que la matière et l'étendue n'étaient qu'une même chose : souvenez-vous-en. C'est sur cette supposition, ou plutôt sur cette vérité, que je raisonne; car il ne faut que de l'étendue pour faire un monde matériel, ou du moins tout à fait semblable à celui que nous habitons. Si vous n'avez pas maintenant les mêmes idées que moi, ce serait en vain que nous parlerions ensemble.

ARISTE. — Je me souviens bien que vous m'avez prouvé que l'étendue était un être ou une substance, et non une modalité de substance, par cette raison qu'on pouvait y penser sans penser à autre chose. Car, en effet, il est évident que tout ce qu'on peut apercevoir seul n'est point une manière d'être, mais un être ou une substance. Ce n'est que par cette voie qu'on peut distinguer les

1. *Entretien VII.* — 2. *Entretien I,* n. 2. *Entretien III,* n. 11 et 12.

substances de leurs modalités. J'en suis convaincu. Mais la matière ne serait-elle point une autre substance que l'étendue ? Cela me revient toujours dans l'esprit.

Théodore. — C'est un autre mot ; mais ce n'est point une autre chose, pourvu que par la matière vous entendiez ce dont le monde que nous habitons est composé. Car assurément il est composé d'étendue ; et je ne vois pas que vous prétendiez que le monde matériel soit composé de deux substances. Il y en aurait une d'inutile, et je pense que ce serait la vôtre ; car je ne vois pas qu'on en puisse rien faire de fort solide. Comment ferait-on, Ariste, un bureau, des chaises, un ameublement de votre matière? Un tel meuble serait bien rare et bien précieux. Mais donnez-moi de l'étendue, et il n'y a rien que je n'en fasse par le moyen du mouvement.

Ariste.—C'est là, Théodore, ce que je ne comprends pas trop bien.

X. Théodore. — Cela est pourtant bien facile, pourvu qu'on juge des choses par les idées qui les représentent et qu'on ne s'arrête point aux préjugés des sens. Concevez, Ariste, une étendue indéfinie. Si toutes les parties de cette étendue conservent entre elles le même rapport de distance, ce ne sera là qu'une grande masse de matière. Mais si le mouvement s'y met, et que ses parties changent sans cesse de situation les unes à l'égard des autres, voilà une infinité de formes introduites, je veux dire une infinité de figures et de configurations. J'appelle *figure,* la forme d'un corps assez grand pour se faire sentir ; et *configuration*, la figure des parties insensibles dont les grands corps sont composés.

Ariste. — Oui, voilà toutes sortes de figures et de configurations. Mais ce ne sont peut-être pas là tous ces différents corps que nous voyons. Les corps que vous faites avec votre étendue toute seule ne diffèrent qu'accidentellement ; mais la plupart de ceux que nous voyons diffèrent peut-être essentiellement. De la terre n'est pas de l'eau : une pierre n'est pas du pain. Mais il me semble que vous ne sauriez faire avec votre étendue toute seule que des corps d'une même espèce.

Théodore. — Voilà, Ariste, les préjugés des sens qui reviennent. Une pierre n'est pas du pain : cela est vrai. Mais, je vous prie, de la farine est-ce du blé ? Du pain est-ce de la farine ? Du sang, de la chair, des os, est-ce du pain, est-ce de l'herbe ? Sont-ce là des corps de même ou de différente espèce ?

Ariste.—Pourquoi me demandez-vous cela ? Qui ne voit que du pain, de la chair, des os, sont des corps essentiellement différents?

Théodore. — C'est qu'avec du blé on fait de la farine, avec de la farine du pain, et avec du pain de la chair et des os. C'est par-

tout la même matière. Si donc nonobstant cela vous convenez que tous ces corps sont de différente espèce, pourquoi ne voulez-vous pas qu'avec une même étendue on puisse faire des corps essentiellement différents ?

Ariste. — C'est que vos figures et vos configurations sont accidentelles à la matière, et n'en changent point la nature.

Théodore. — Il est vrai, la matière demeure toujours matière quelque figure qu'on lui donne; mais on peut dire qu'un corps rond n'est pas de même espèce qu'un corps carré.

Ariste. — Quoi ! si je prends de la cire et que j'en change la figure, ce ne sera pas la même cire ?

Théodore. — Ce sera la même cire, la même matière; mais on peut dire que ce ne sera pas le même corps, car assurément ce qui est rond n'est pas carré. Otons les équivoques. Il est essentiel au corps rond que toutes les parties de sa surface soient également éloignées de celle qui fait le centre ; mais il ne lui est point essentiel que ses parties intérieures ou insensibles aient une telle ou telle configuration : de même, il est essentiel à la cire que les petites parties dont elle est composée aient une telle configuration ; mais on ne la change point, quelque figure qu'on donne à sa masse. Enfin il est essentiel à la matière d'être étendue; mais il ne lui est point essentiel d'avoir ni telle figure dans sa masse, ni telle configuration dans les parties insensibles qui la composent. Prenez donc garde : qu'arrive-t-il au blé, lorsqu'il passe sous la meule ? Qu'arrive-t-il à la farine, lorsqu'on la pétrit et qu'on la cuit ? Il est clair qu'on change la situation et la configuration de leurs parties insensibles, aussi bien que la figure de leur masse; et je ne comprends pas qu'il puisse leur arriver de changement plus essentiel.

XI. Ariste. — On prétend, Théodore, qu'il leur survient outre cela une forme substantielle.

Théodore. — Je le sais bien, qu'on le prétend. Mais je ne vois rien de plus accidentel à la matière que cette chimère. Quel changement cela peut-il faire au blé que l'on broie ?

Ariste. — C'est cela seul qui fait que c'est de la farine.

Théodore. — Quoi ! sans cela du blé bien broyé ne serait point réduit en farine ?

Ariste. — Mais peut-être que la farine et le blé ne sont pas essentiellement différents. Ce sont peut-être deux corps de même espèce,

Théodore. — Et la farine et la pâte, n'est-ce qu'une même espèce ! Prenez garde ! de la pâte n'est que de la farine et de l'eau bien mêlées ensemble. Pensez-vous qu'à force de bien pétrir on ne puisse pas faire de la pâte sans le secours d'une forme substantielle ?

Ariste. — Oui ; mais sans elle on ne peut faire de pain.

Théodore. — C'est donc une forme substantielle qui change la pâte en pain. Nous y voilà. Quand est-ce qu'elle survient à la pâte ?

Ariste. — Quand le pain est cuit, bien cuit.

Théodore. — Il est vrai ; car du pain pâteux, ce n'est pas proprement du pain. Cela n'a point encore d'autre forme substantielle que celle du blé, ou de la farine, ou de la pâte ; car ces trois corps sont de même espèce. Mais si la forme substantielle manquait à venir, de la pâte bien cuite ne serait-ce pas du pain ? Or, elle ne tient cette forme que lorsque la pâte est cuite. Tâchons donc de nous en passer. Car enfin il est bien difficile de la tirer à propos de la puissance de la matière ; on ne sait comment s'y prendre.

Ariste. — Je vois bien, Théodore, que vous voulez vous divertir ; mais que ce ne soit point à mes dépens, car je vous déclare que j'ai toujours regardé ces formes prétendues comme des fictions de l'esprit humain. Dites-moi plutôt d'où vient que tant de gens ont donné dans cette opinion.

Théodore. — C'est que les sens y conduisent tout naturellement. Comme nous avons des sentiments essentiellement différents à l'occasion des objets sensibles, nous sommes portés à croire que ces objets diffèrent essentiellement. Et cela est vrai en un sens ; car les configurations des parties insensibles de la cire sont essentiellement différentes de celles de l'eau. Mais comme nous ne voyons pas ces petites parties, leur configuration, leur différence, nous jugeons que les masses qu'elles composent sont des substances de différente espèce. Or, l'expérience nous apprend que dans tous les corps il y a un sujet commun, puisqu'ils se font les uns des autres. Nous concluons donc qu'il faut qu'il y ait quelque chose qui en fasse la différence spécifique ; et c'est ce que nous attribuons à la forme substantielle.

XII. Ariste. — Je comprends bien, Théodore, que ce grand principe que vous avez prouvé si au long dans nos entretiens précédents [1] est bien nécessaire ; savoir, qu'il ne faut point juger de la nature des corps par les sentiments qu'ils excitent en nous, mais seulement par l'idée qui les représente et sur laquelle ils ont tous été formés. Nos sens sont des faux témoins, qu'il ne faut écouter que sur les faits. Ils nous marquent confusément le rapport que les corps qui nous environnent ont avec le nôtre, et cela suffisamment bien pour la conservation de la vie ; mais il n'y a rien d'exact dans leurs dépositions. Suivons toujours ce principe.

Théodore. — Suivons-le, Ariste, et comprenons bien que toutes

1. *Entretiens III, IV, V.*

les modalités de l'étendue ne sont et ne peuvent être que des figures, configurations, mouvements sensibles ou insensibles, en un mot que des rapports de distance. Une étendue indéfinie sans mouvement, sans changement de rapport de distance entre ses parties, ce n'est donc qu'une grande masse de matière informe. Que le mouvement se mette à cette masse et en meuve les parties, en une infinité de façons, voilà donc une infinité de différents corps; car, prenez-y garde, il est impossible que toutes les parties de cette étendue changent également de rapport de distance à l'égard de toutes les autres : car c'est à cause de cela qu'on ne peut concevoir que les parties de l'étendue se meuvent, qu'on n'y découvre une infinité de figures ou de corps différents. Votre tête, par exemple, conservant avec votre cou et les autres parties de votre corps le même rapport de distance, tout cela ne fait qu'un corps ; mais comme les parties de l'air qui vous environnent se remuent diversement sur votre visage et sur le reste de votre machine, cet air ne fait point corps avec vous. Considérez chaque partie des fibres de votre corps, et concevez que le rapport de distance qu'a telle ou telle partie déterminée à telle ou telle de ses voisines ne change point ou très-peu, et que le rapport de distance qu'elle a avec quantité d'autres de ses voisines change sans cesse : vous construirez par là une infinité de petits canaux dans lesquels les humeurs circuleront. Telle ou telle partie d'une fibre de votre main ne s'éloigne point d'une autre partie voisine de la même fibre, mais elle change sans cesse de situation par rapport aux esprits, au sang, aux humeurs et à un nombre infini de petits corps qui la viennent toucher en passant, et qui s'échappent continuellement par les pores que laisse dans notre chair l'entrelacement de nos fibres. Voilà ce qui fait que telle partie ou telle fibre est précisément ce qu'elle est. Considérez donc par l'esprit toutes les parties dont vos fibres sont composées. Comparez-les les unes avec les autres et avec les humeurs fluides de votre corps, et vous verrez sans peine ce que je veux vous faire comprendre.

Ariste. — Je vous suis, Théodore. Assurément rien n'est plus clair que toutes les modalités possibles de l'étendue ne sont que des rapports de distance, et que ce n'est que par la variété du mouvement et du repos des parties de la matière que se produit cette variété de figures ou de corps différents que nous admirons dans le monde. Quand on juge des objets par les sentiments qu'on en a, on se trouve à tous moments dans un étrange embarras ; car on a souvent des sentiments essentiellement différents des mêmes objets et des sentiments semblables de substances bien différentes.

Le rapport des sens est toujours obscur et confus. Il faut juger de toutes choses par les idées qui représentent leur nature. Si je consulte mes sens, la neige, la grêle, la pluie, les vapeurs, sont des corps de différente espèce. Mais en consultant l'idée claire et lumineuse de l'étendue, je conçois bien, ce me semble, qu'un peu de mouvement peut réduire la glace en eau, et même en vapeur, sans changer la configuration des petites parties dont ces corps sont composés. Je conçois même qu'en changeant leur configuration, il n'y a rien qu'on n'en puisse faire ; car puisque tous les corps ne diffèrent essentiellement que par la grosseur, la configuration, le mouvement, et le repos des parties insensibles dont leurs masses sont composées, il est évident que pour faire de l'or, par exemple, avec du plomb, ou avec tout ce qu'il vous plaira, il n'y a qu'à diviser ou plutôt qu'à joindre les petites parties du plomb, et leur donner la grosseur et la configuration essentielle aux petites parties de l'or, et qui font que telle matière est de l'or. Cela se conçoit sans peine. Mais je crois néanmoins que ceux qui cherchent la pierre philosophale réduiront plutôt leur or en cendres et en fumée, qu'ils n'en feront de nouveau.

Théodore. — Il est vrai, Ariste ; car qui sait quelle est la grosseur et la configuration des petites parties de ce métal si recherché ? Mais que cela soit connu : qui sait comment sont configurées les petites parties du plomb ou du vif-argent ? Mais donnons encore à ces opérations qui travaillent aveuglément au hasard que trois parties de vif-argent, jointes ensemble de telle manière, fassent au juste une de ces petites parties dont l'or est composé ; je les défie de les joindre si exactement ces trois parties, qu'elles n'en fassent plus qu'une semblable à celles de l'or. Assurément la matière subtile, qui se fait place partout, les empêchera bien de les joindre exactement. Peut-être fixeront-ils le mercure, mais si mal, si imparfaitement, qu'il ne pourra sentir le feu sans s'élever en vapeur. Qu'ils le fixent néanmoins de manière qu'il souffre bien les épreuves : que sera-ce ? Un métal nouveau, plus beau que l'or, je le veux, mais peut-être fort méprisé. Les parties du vif-argent seront jointes 4 à 4, 5 à 5, 6 à 6. Mais par malheur il fallait qu'elles ne le fussent que 3 à 3. Elles seront jointes d'un sens au lieu de l'être d'un autre. Elles laisseront entre elles certains vides, qui lui ôteront de son poids, et qui lui donneront une couleur dont on sera mécontent. Les corps, Ariste, se changent facilement en d'autres, quand il n'est pas nécessaire que leurs parties insensibles changent de configuration. Les vapeurs se changent facilement en pluie : c'est qu'il suffit, pour cela, qu'elles diminuent leur mouvement et qu'elles se joignent im-

parfaitement plusieurs ensemble. Et par une raison semblable, il ne faut qu'un vent froid pour durcir la pluie en grêle. Mais pour changer l'eau, par exemple, en tout ce qui s'en fait dans les plantes, outre le mouvement, sans lequel rien ne se fait, il faut des moules faits exprès pour figer ensemble de telle et telle manière cette matière si coulante.

Théotime. — Hé bien, Théodore, à quoi vous arrêtez-vous? Vous vouliez parler de la Providence, et vous vous engagez dans des questions de physique.

Théodore. — Je vous remercie, Théotime; peut-être m'allais-je égarer. Néanmoins il me semble que tout ce que nous venons de dire n'est pas fort éloigné de notre sujet. Il fallait qu'Ariste comprît bien que c'est par le mouvement que les corps changent de figure dans leurs masses, et de configuration dans leurs parties insensibles. Il fallait, pour ainsi dire, lui faire sentir cette vérité; et je pense que ce que nous venons de dire y peut servir. Venons donc à la Providence.

XIII. C'est assurément par le soleil que Dieu anime le monde que nous habitons. C'est par lui qu'il élève les vapeurs. C'est par le mouvement des vapeurs qu'il produit les vents. C'est par la contrariété des vents qu'il amasse les vapeurs et qu'il les résout en pluies, et c'est par les pluies qu'il rend fécondes nos terres. Que cela soit ou ne soit pas, Ariste, tout à fait comme je vous le dis, il n'importe. Vous croyez du moins, par exemple, que la pluie fait croître l'herbe; car s'il ne pleut tout se sèche. Vous croyez que telle herbe a la force de purger, celle-ci de nourrir, celle-là d'empoisonner; que le feu amollit la cire, qu'il durcit la boue, qu'il brûle le bois, qu'il en réduit une partie en cendre et enfin en verre. En un mot, vous ne doutez pas que tous les corps ont certaines qualités ou vertus, et que la providence ordinaire de Dieu consiste dans l'application de ces vertus, par lesquelles il produit cette variété que nous admirons dans son ouvrage. Or, ces vertus, aussi bien que leur application, ne consistent que dans l'efficace du mouvement, puisque c'est par le mouvement que tout se fait; car il est évident que le feu ne brûle que par le mouvement de ses parties; qu'il n'a la vertu de durcir la boue que parce que les parties qu'il répand de tous côtés venant à rencontrer l'eau qui est dans la terre, elles le chassent par le mouvement qu'elles lui communiquent, et ainsi des autres effets. Le feu n'a donc ni force ni vertu que par le mouvement de ses parties; et l'application de cette force sur tel sujet ne vient que du mouvement qui a transporté ce sujet auprès du feu. De même..,

Ariste. — Ce que vous dites du feu, je l'étends à toutes les causes et à tous les effets naturels. Continuez.

XIV. Théodore. — Vous comprenez donc bien que la providence ordinaire se réduit principalement à deux choses : aux lois des communications des mouvements, puisque tout se fait dans les corps par le mouvement, et à la sage combinaison que Dieu a mise dans l'ordre de ses créatures au temps de leur création, afin que son ouvrage pût se conserver par les lois naturelles qu'il avait résolu de suivre.

A l'égard des lois naturelles du mouvement, Dieu a choisi les plus simples. Il a voulu et veut encore maintenant que tout corps mû se meuve ou tende à se mouvoir en ligne droite ; et qu'à la rencontre des autres corps, il ne s'éloigne de la ligne droite que le moins qu'il est possible ; que tout corps se transporte du côté vers lequel il est poussé, et s'il est poussé en même temps par deux mouvements contraires, que le plus grand mouvement l'emporte sur le plus faible ; mais si ces deux mouvements ne sont pas contraires, qu'il se meuve selon une ligne qui soit la diagonale d'un parallélogramme dont les côtés aient réciproquement même proportion que ces mouvements. En un mot, Dieu a choisi les lois les plus simples dépendamment de cet unique principe, que le plus fort doit vaincre le plus faible ; et avec cette condition, qu'il y aurait toujours dans le monde une égale quantité de mouvement. J'ajoute cette condition, parce que l'expérience nous apprend que le mouvement qui anime la matière ne se dissipe point avec le temps par la rencontre des corps qui viennent de côtés opposés : outre que Dieu étant immuable dans sa nature, plus on donne d'uniformité à son action, plus on fait porter à sa conduite le caractère de ses attributs.

Il n'est pas nécessaire, Ariste, d'entrer davantage dans le détail de ces lois naturelles que Dieu suit dans le cours ordinaire de sa providence. Qu'elles soient telles qu'il vous plaira, cela importe fort peu. Vous savez certainement que Dieu seul meut les corps ; qu'il fait tout en eux par le mouvement, qu'il ne leur communique le mouvement de l'un à l'autre que selon certaines lois telles qu'elles puissent être ; que l'application de ces lois vient de la rencontre des corps. Vous savez que le choc des corps est, à cause de leur impénétrabilité, la cause occasionnelle ou naturelle qui détermine l'efficace des lois générales. Vous savez que Dieu agit toujours d'une manière simple et uniforme : qu'un corps mû va toujours tout droit, mais que l'impénétrabilité oblige le moteur au changement ; que cependant il ne change que le moins qu'il est possible, soit parce qu'il suit toujours les mêmes lois, soit parce que les lois qu'il

suit sont les plus simples qu'il y ait. Cela suffit pour ce qui regarde les lois générales des communications des mouvements. Venons à la formation de l'univers, et à la sage combinaison que Dieu a mise entre toutes ses parties au temps de la création pour tous les siècles et par rapport à ces lois générales, car c'est en cela que consiste le merveilleux de la providence divine. Suivez-moi, je vous prie.

XV. Je pense, Ariste, à une masse de matière sans mouvement. Ne voilà qu'un bloc. J'en veux faire une statue. Un peu de mouvement me la formera bientôt; car qu'on remue le superflu qui par le repos faisait corps avec elle, la voilà faite. Je veux que cette statue n'ait pas seulement la figure d'un homme, mais qu'elle en ait aussi les organes et toutes les parties que nous ne voyons pas. Encore un peu de mouvement me les formera ; car que la matière qui environne celle dont je veux, par exemple, faire le cœur, se meuve, le reste demeurant comme immobile, elle ne fera plus corps avec le cœur. Voilà donc le cœur formé. Je puis de même achever en idée les autres organes, tels que je les conçois. Cela est évident. Enfin je veux que ma statue n'ait pas seulement les organes de corps humain, mais de plus que la masse dont elle est faite se change en chair et en os, en esprits et en sang, en cerveau, et le reste. Encore un peu de mouvement me donnera satisfaction ; car, supposé que la chair soit composée de fibres de telle ou telle configuration, et entrelacées entre elles de telle ou telle manière, si la matière qui remplit les entrelacements des fibres que je conçois vient à se mouvoir, ou à n'avoir plus le même rapport de distance à celle dont ces fibres doivent être composées, voilà de la chair ; et je conçois de même qu'avec un peu de mouvement, le sang, les esprits, les vaisseaux et tout le reste du corps humain se peut former. Mais ce qui passe infiniment la capacité de notre esprit, c'est de savoir quelles sont les parties qu'il faut remuer, quelles sont celles qu'il faut ôter et celles qu'il faut laisser.

Supposons maintenant que je veuille prendre dans cette machine semblable à la nôtre une fort petite portion de matière, et lui donner telle figure, tels organes, telle configuration dans ses parties qu'il me plaira, tout cela s'exécutera toujours par le moyen du mouvement, et ne pourra jamais s'exécuter que par lui ; car il est évident qu'une partie de la matière qui fait corps avec une autre n'en peut être séparée que par le mouvement. Ainsi, je conçois sans peine que, dans un corps humain, Dieu en peut former un autre de même espèce mille ou dix mille fois plus petit, et dans celui-ci un autre, et ainsi de suite dans la même proportion de mille ou dix

mille à un; et cela tout d'un coup, en donnant une infinité de divers mouvements, que lui seul connaît, aux parties infinies d'une certaine masse de matière.

Ariste. — Ce que vous dites là du corps humain, il est facile de l'appliquer à tous les corps organisés des animaux et des plantes.

XVI. Théodore. — Bien donc, Ariste. Concevez maintenant une masse indéfinie de matière aussi grande que l'univers, et que Dieu en veut faire un bel ouvrage, mais un ouvrage qui subsiste, et dont toutes les beautés se conservent ou se perpétuent dans leurs espèces : comment s'y prendra-t-il ? Remuera-t-il d'abord les parties de la matière au hasard, pour en former le monde peu à peu en suivant certaines lois, ou bien le formera-t-il tout d'un coup? Prenez garde ! l'Être infiniment parfait connaît toutes les suites de tous les mouvements qu'il peut communiquer à la matière, quelques lois des communications des mouvements que vous supposiez.

Ariste. — Il me paraît clair que Dieu ne remuera point inutilement la matière ; et puisque la première impression qu'il peut communiquer à toutes ses parties suffit pour produire toutes sortes d'ouvrages, assurément il ne s'avisera pas de les former peu à peu par quantité de mouvements inutiles.

Théotime. — Mais que deviendront les lois générales des communications des mouvements, si Dieu ne s'en sert point?

Ariste. — Cela m'embarrasse un peu.

Théodore. — De quoi vous embarrassez-vous? Ces lois n'obligent encore à rien, ou plutôt elles ne sont point; car c'est le choc des corps qui est la cause occasionnelle des lois des communications des mouvements. Or, sans cause occasionnelle, il ne peut y avoir de loi générale. Donc avant que Dieu eût mû la matière, avant que les corps pussent se choquer, Dieu ne devait et ne pouvait point suivre les lois générales des communications des mouvements. De plus Dieu ne suit des lois générales que pour rendre sa conduite uniforme, et lui faire porter le caractère de son immutabilité. Ainsi, le premier pas de cette conduite, les premiers mouvements ne peuvent et ne doivent pas être déterminés par ces lois. Enfin, il faudrait une infinité de lois générales, ce qui ferait qu'elles ne seraient guère générales, afin de pouvoir, en les suivant exactement, former les corps organisés des animaux et des plantes. Ainsi, la première impression de mouvement que Dieu a mise d'abord dans la matière, ne devant et ne pouvant pas même être actuellement réglée selon certaines lois générales, elle devait l'être uniquement par rapport à la beauté de l'ouvrage que Dieu voulait former, et qu'il

devait conserver dans la suite du temps, en conséquence des lois générales. Or, cette première impression de mouvement sagement distribuée suffisait pour former tout d'un coup les animaux et les plantes, qui sont les ouvrages les plus excellents que Dieu ait faits de la matière, et tout le reste de l'univers. Cela est évident, puisque tous les corps ne diffèrent entre eux que par la figure de leurs masses et par la configuration de leurs parties, et qu'un peu de mouvement peut faire tout cela, comme vous en êtes demeuré d'accord. Donc, Ariste, vous avez eu raison de dire que Dieu a fait tout d'un coup de chaque masse de matière ce qu'il en a voulu former. Car, quoique Dieu ait formé les parties de l'univers les unes après les autres, ainsi que l'Écriture semble nous l'apprendre, il ne s'ensuit pas qu'il ait employé quelque temps et suivi quelques lois générales pour les conduire peu à peu à leur perfection. *Dixit et facta sunt.* C'est que la première impression de mouvement a suffi pour les produire en un instant.

XVII. Théotime.— Cela étant ainsi, je comprends bien que c'est perdre son temps que de vouloir expliquer par les principes cartésiens, ou par d'autres semblables, l'histoire que l'Écriture nous fait de la création.

Théodore. — Assurément on se trompe, si on prétend prouver que Dieu a formé le monde en suivant certaines lois générales des communications des mouvements; mais on ne perd pas son temps de rechercher ce qui doit arriver à la matière en conséquence des lois des mouvements. Et voici pourquoi : c'est qu'encore que Dieu ait formé tout d'un coup chaque partie de l'univers, il a dû avoir égard aux lois de la nature, qu'il voulait suivre constamment pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs; car certainement son ouvrage n'aurait pas pu se conserver dans sa beauté, s'il ne l'avait proportionné aux lois du mouvement. Un soleil carré n'aurait pas pu durer long-temps; un soleil sans lumière serait bientôt devenu tout brillant. Vous avez lu, Théotime, la *Physique* de de M. Descartes; et vous, Ariste, vous la lirez quelque jour, car elle le mérite bien. Ainsi il n'est pas nécessaire que je m'explique davantage. Il faudrait maintenant examiner quelle a dû être cette première impression de mouvement par laquelle Dieu a formé tout d'un coup l'univers pour un certain nombre de siècles; car c'est là, pour ainsi dire, le point de vue dont je veux vous faire regarder et admirer la sagesse infinie de la Providence sur l'arrangement de la matière.

Mais j'appréhende que votre imagination, peut-être déjà fatiguée par les choses trop générales dont nous venons de parler, ne vous

laissât point assez d'attention pour contempler un si vaste sujet; car, Ariste, que ce premier pas de la conduite de Dieu, que cette première impression de mouvement que Dieu va faire, renferme de sagesse! que de rapports, que de combinaisons de rapports! Certainement Dieu, avant cette première impression, en a connu clairement toutes les suites et toutes les combinaisons de ces suites, non-seulement toutes les combinaisons physiques, mais toutes les combinaisons du physique avec le moral, et toutes les combinaisons du naturel avec le surnaturel. Il a comparé ensemble toutes ces suites avec toutes les suites de toutes les combinaisons possibles dans toutes sortes de suppositions. Il a, dis-je, tout comparé dans le dessein de faire l'ouvrage le plus excellent par les voies les plus sages et les plus divines. Il n'a rien négligé de ce qui pouvait faire porter à son action le caractère de ses attributs; et le voilà qui, sans hésiter, se détermine à faire ce premier pas. Tâchez, Ariste, de voir où ce premier pas conduit. Prenez garde qu'un grain de matière, poussé d'abord à droite au lieu de l'être à gauche, poussé avec un degré de force plus ou moins grand, pouvait tout changer dans le physique, de là dans le moral, que dis-je! dans même le surnaturel. Pensez donc à la sagesse infinie de celui qui a si bien comparé et réglé toutes choses, que dès le premier pas qu'il fait, il ordonne tout à sa fin, et va majestueusement, invariablement, toujours divinement, sans jamais se repentir, jusqu'à ce qu'il prenne possession de ce temples pirituel qu'il construit par Jésus-Christ, et auquel il rapporte toutes les démarches de sa conduite.

Ariste. — Vraiment, Théodore, vous avez raison de finir notre entretien : car nous nous perdrions bientôt dans un si vaste sujet.

Théodore. — Pensez-y, Ariste; car dès demain il faut nous y engager.

Ariste. — Si nous nous embarquons sur cet océan, nous y périrons.

Théodore. — Non, nous n'y périrons point, pourvu que nous ne sortions pas du vaisseau qui nous doit porter. Demeurons dans l'Église, toujours soumis à son autorité; si nous heurtons légèrement contre les écueils, nous n'y ferons pas naufrage. L'homme est fait pour adorer Dieu dans la sagesse de sa conduite. Tâchons de nous perdre heureusement dans ses profondeurs. Jamais l'esprit humain n'est mieux disposé que lorsqu'il adore par un silence forcé les perfections divines. Mais ce silence de l'âme ne peut succéder qu'à la contemplation de ce qui nous passe. Courage donc, Ariste; contemplez, admirez la providence générale du Créateur. Je vous ai

placé au point de vue d'où vous devez découvrir une sagesse incompréhensible.

ONZIÈME ENTRETIEN.

Continuation du même sujet. De la providence générale dans l'arrangement des corps et dans les combinaisons infiniment infinies du physique avec le moral, du naturel avec le surnaturel.

Théodore. — Avez-vous, Ariste, fait quelques efforts d'esprit pour comparer la première impression du mouvement que Dieu a communiqué à la matière, la première de ses démarches dans l'univers, avec les lois générales de sa providence ordinaire, et avec les divers ouvrages qui devaient se conserver et se développer par l'efficace de ces lois? Car c'est de cette première impression de mouvement qu'il faut jeter les yeux sur la conduite de Dieu; c'est le point de vue de la providence générale : car Dieu ne se repent et ne se dément jamais. Avez-vous donc regardé de là le bel ordre des créatures et la conduite simple et uniforme du Créateur?

Ariste.— Oui, Théodore, mais j'ai la vue trop courte. J'ai découvert bien du pays, mais cela si confusément, que je ne sais que vous dire. Vous m'avez placé trop haut. On découvre de fort loin, mais on ne sait ce qu'on voit. Vous m'avez pour ainsi dire guindé au-dessus des nues, et la tête me tourne quand je regarde sous moi.

Théodore. — Hé bien, Ariste, descendons un peu.

Théotime. — Mais plus bas nous ne verrons rien.

Ariste.—Ah! je vous prie, Théodore, un peu plus de détail.

Théodore.— Descendons, Théotime, puisque Ariste le souhaite. Mais n'oublions pas tous trois notre point de vue; car il y faudra monter bientôt, dès que notre imagination sera un peu rassurée et fortifiée par un détail plus sensible et plus à notre portée.

I. Souvenez-vous, Ariste, de nos abeilles d'hier. C'est un ouvrage admirable que ce petit animal. Combien d'organes différents, que d'ordre, que de liaisons, que de rapports dans toutes ses parties! Ne vous imaginez pas qu'il en ait moins que les éléphants; apparemment il en a davantage. Comprenez donc, si vous le pouvez, le nombre et le jeu merveilleux de tous les ressorts de cette petite machine. C'est l'action faible de la lumière qui les débande, tous ces ressorts; c'est la présence seule des objets qui en détermine et règle tous les mouvements. Jugez donc par l'ouvrage si exactement formé, si diligemment achevé de ces petits animaux, non de leur sagesse et de leur prévoyance, car ils n'en ont point; mais de la sagesse et de la prévoyance de celui qui a assemblé tant de ressorts et

les a ordonnés si sagement par rapport à tant de divers objets et de fins différentes. Assurément, Ariste, vous seriez plus savant que tout ce qu'il y a jamais eu de philosophes, si vous saviez exactement les raisons de la construction des parties de ce petit animal.

Ariste.— Je le crois, Théodore. Cela nous passe déjà. Mais s'il faut une si grande adresse et une si profonde intelligence pour former une simple mouche, comment en produire une infinité toutes renfermées les unes dans les autres, et par conséquent toutes plus petites toujours dans la proportion sous-millecuple, puisqu'une seule en produit mille, et que ce qui contient est plus grand que ce qui est contenu? Cela effraie l'imagination; mais que l'esprit reconnaît de sagesse dans l'auteur de tant de merveilles!

Théodore. — Pourquoi cela, Ariste? Si les petites abeilles sont organisées comme les plus grandes, qui en conçoit une grande, en peut concevoir une infinité de petites renfermées les unes dans les autres. Ce n'est donc point la multitude et la petitesse de ces animaux tous semblables qui doit augmenter votre admiration pour la sagesse du Créateur. Mais votre imagination effrayée admire en petit ce qu'on a coutume de ne voir qu'en grand.

Ariste.— Je croyais, Théodore, que je ne pouvais trop admirer.

Théodore. — Oui, mais il ne faut admirer que par raison. Ne craignez point; si l'admiration vous plaît, vous trouverez bien de quoi vous satisfaire dans la multitude et la petitesse de ces abeilles renfermées les unes dans les autres.

Ariste.— Comment cela donc?

Théodore.— C'est qu'elles ne sont pas toutes semblables.

Ariste. — Je me l'imaginais bien ainsi; car quelle apparence que les vers de ces mouches, et les œufs de ces vers, aient autant d'organes que les mouches mêmes, comme vous le prétendiez hier?

Théodore.— Que vous imaginiez mal, Ariste! car, tout au contraire, les vers ont toutes les parties organiques des mouches; mais ils ont de plus celles qui sont essentielles aux vers, c'est-à-dire celles qui sont absolument nécessaires, afin que les vers puissent chercher, dévorer et préparer le suc nourricier de la mouche qu'ils portent en eux, et qu'ils conservent par le moyen des organes et sous la forme de ver.

Ariste.— Oh oh! à ce compte-là, les vers sont plus admirables que les mouches; ils ont bien plus de parties organiques.

Théodore. — Oui, Ariste; et les œufs des vers sont encore plus admirables que les vers mêmes, et ainsi en remontant. De sorte que les mouches de cette année avaient beaucoup plus d'organes, il y

a mille ans, qu'elles n'en ont présentement. Voilà un étrange paradoxe. Mais prenez garde! Il est facile de comprendre que les lois générales des communications des mouvements sont trop simples pour construire des corps organisés.

Ariste. — Il est vrai, cela me paraît ainsi. C'est beaucoup qu'elles suffisent pour les faire croître. Il y a des gens qui prétendent que les insectes viennent de pourriture. Mais si une mouche a autant de parties organisées qu'un bœuf, j'aimerais autant dire que ce gros animal se pourrait former d'un tas de boue, que de soutenir que les mouches s'engendrent d'un morceau de chair pourrie.

Théodore. — Vous avez raison. Mais puisque les lois du mouvement ne peuvent construire des corps composés d'une infinité d'organes, c'est donc une nécessité que les mouches soient renfermées dans les vers dont elles éclosent. Ne pensez pas néanmoins, Ariste, que l'abeille, qui est encore renfermée dans le ver dont elle doit sortir, ait entre ses parties organiques la même proportion de grosseur, de solidité, de configuration, que lorsqu'elle en est sortie; car on a remarqué souvent que la tête, par exemple, du poulet, lorsqu'il est dans l'œuf et qu'il paraît comme sous la forme d'un ver, est beaucoup plus grosse que tout le reste du corps, et que les os ne prennent leur consistance qu'après les autres parties. Je prétends seulement que toutes les parties organiques des abeilles sont formées dans leurs vers, et si bien proportionnées aux lois des mouvements, que, par leur propre construction et l'efficace de ces lois, elles peuvent croître, sans que Dieu, pour ainsi dire, y touche de nouveau par une providence extraordinaire; car c'est en cela que consiste la sagesse incompréhensible de la providence divine. C'est ce qui la peut justifier. quoiqu'il s'engendre souvent des animaux monstrueux; car Dieu ne doit pas faire un miracle pour les empêcher de se former. Au temps de la création, il a construit, pour les siècles futurs, les animaux et les plantes; il a établi les lois des mouvements nécessaires pour les faire croître. Maintenant il se repose, parce qu'il ne fait plus que suivre ces lois.

Ariste. — Que de sagesse dans la providence générale du Créateur!

Théodore. — Voulez-vous que nous remontions un peu à notre point de vue, d'où nous devons jeter les yeux sur les merveilles de la Providence?

Ariste. — J'y suis, ce me semble, Théodore. J'admire et j'adore avec tout le respect dont je suis capable la sagesse infinie du Créateur, dans la variété et la justesse incompréhensible des mouvements divers qu'il a imprimés d'abord à cette petite portion de matière

dans laquelle il a formé tout d'un coup des abeilles pour tous les siècles. Que dis-je, des abeilles! une infinité de vers encore qu'on peut regarder comme des animaux de différente espèce, et il leur a fourni dans un si petit espace une nourriture insensible par mille moyens qui nous passent; tout cela par rapport aux lois du mouvement, lois si simples et si naturelles, que, quoique Dieu fasse tout par elles dans le cours ordinaire de sa providence, il semble qu'il ne touche à rien, qu'il ne se mêle de rien, en un mot qu'il se repose.

Théodore. — Vous trouvez donc, Ariste, que cette conduite est divine et plus excellente que celle d'un Dieu qui agirait à tous moments par des volontés particulières, au lieu de suivre ces lois générales; ou qui, pour se décharger du soin du gouvernement de son ouvrage, aurait donné des âmes à toutes les mouches, ou plutôt des intelligences assez éclairées pour former leur corps, ou du moins pour les conduire selon leurs besoins et régler tous leurs travaux?

Ariste. — Quelle comparaison!

III. Théodore. — Courage donc, Ariste; jetez les yeux plus loin. Dans l'instant que Dieu a donné cette première impression de mouvement aux parties de cette petite portion de matière dont il a fait des abeilles, ou tel autre insecte qu'il vous plaira pour tous les siècles, pensez-vous qu'il ait prévu que tel de ces petits animaux qui devait éclore en telle année devait aussi à tel jour, telle heure, telles circonstances, faire tourner les yeux à quelqu'un vers l'objet d'une passion criminelle, ou bien se venir imprudemment placer dans les narines d'un cheval et lui faire faire un mouvement fatal pour le meilleur prince du monde, qui par là se renverse et se tue : mort funeste et qui a une infinité de suites fâcheuses; ou, pour ne point combiner le physique avec le moral, car cela renferme des difficultés dont la résolution dépend de certains principes que je ne vous ai point expliqués, pensez-vous que Dieu ait prévu que cet insecte, par tel de ses mouvements, a dû produire quelque chose de monstrueux ou de déréglé dans le monde purement matériel?

Ariste. — Qui en doute, que Dieu ait prévu toutes les suites de cette première impression de mouvement, qui a formé en un instant dans cette portion de matière toute l'espèce de tel insecte? Il a même prévu généralement toutes les suites des mouvements infinis et tout différents qu'ils pouvait donner d'abord à cette même portion; il a prévu de plus toutes les suites de toutes les combinaisons de cette portion de matière avec toutes les autres, et leurs divers mouvements selon toutes les suppositions possibles de telles ou telles lois générales.

THÉODORE. — Admirez donc, Ariste, adorez la profondeur de la sagesse de Dieu, qui a réglé cette première impression de mouvement à telle petite portion de matière, après un nombre infini de comparaisons de rapports, toutes faites par un acte éternel de son intelligence. De cette portion de matière passez à une autre, et de celle-ci à une troisième; parcourez tout l'univers, et jugez enfin tout d'une vue de la sagesse infiniment infinie qui a réglé la première impression du mouvement par laquelle s'est formé tout l'univers dans toutes ses parties et pour tous les temps; de telle manière que c'est assurément l'ouvrage le plus beau qui puisse être produit par les voies les plus générales et les plus simples; de telle manière plutôt que l'ouvrage et les voies expriment mieux les perfections que Dieu possède et qu'il se glorifie de posséder, que tout ouvrage fait par toute autre voie.

ARISTE. — Que d'abîmes, que de profondeurs impénétrables! Que de rapports et de combinaisons de rapports il a fallu considérer dans la première impression de la matière, pour créer l'univers, et l'accommoder aux lois générales du mouvement que Dieu suit dans le cours ordinaire de sa providence! Vous m'avez placé au véritable point de vue d'où on découvre la sagesse infinie du Créateur.

THÉODORE. — Savez-vous, Ariste, que vous ne voyez encore rien?

ARISTE. — Comment, rien?

IV. THÉODORE. — Beaucoup, Ariste; mais comme rien par rapport au reste. Vous avez jeté la vue sur les combinaisons infiniment infinies des mouvements de la matière. Mais combinez le physique avec le moral, les mouvements des corps avec les volontés des anges et des hommes. Combinez de plus le naturel avec le surnaturel, et rapportez tout cela à Jésus-Christ et à son Église; car, puisque c'est le principal des desseins de Dieu, il n'est pas vraisemblable que dans la première impression que Dieu a communiquée à la matière, il ait négligé de régler son action sur le rapport que les mouvements pouvaient avoir avec son grand et son principal ouvrage. Comprenez donc avec quelle sagesse il a fallu régler les premiers mouvements de la matière, s'il est vrai que l'ordre de la nature est subordonné à celui de la grâce; s'il est vrai que la mort nous surprend maintenant en conséquence des lois naturelles, et qu'il n'y ait rien de miraculeux qu'un homme se trouve écrasé lorsqu'une maison s'écroule sur lui : car vous savez que c'est de l'heureux ou du malheureux moment de la mort dont dépend notre éternité.

ARISTE. — Doucement, Théodore. C'est Dieu qui règle ce moment. Notre mort dépend de lui. Dieu seul peut nous donner le don de la persévérance.

V. THÉODORE. — Qui en doute? Notre mort dépend de Dieu en plusieurs manières. Elle dépend de Dieu, parce qu'elle dépend de nous; car il est en notre pouvoir de sortir d'une maison qui menace ruine, et c'est Dieu qui nous a donné ce pouvoir. Elle dépend de Dieu, parce qu'elle dépend des anges; car Dieu a donné aux anges le pouvoir et la commission de gouverner le monde, ou le dehors, pour ainsi dire, de son Église. Notre mort heureuse dépend de Dieu, parce qu'elle dépend de Jésus-Christ; car Dieu nous a donné en Jésus-Christ un chef qui veille sur nous, et qui ne souffrira pas que la mort nous surprenne malheureusement, si nous lui demandons comme il faut le don de la persévérance. Mais pensez-vous que notre mort ne dépende pas aussi de Dieu, en ce sens qu'il a réglé et produit cette première impression de mouvement, dont une des suites est que telle maison doit s'écrouler dans tel temps et dans telles circonstances? Tout dépend de Dieu, parce que c'est lui qui a établi toutes les causes tant libres que nécessaires, et que sa prescience est si grande, qu'il se sert aussi heureusement des unes que des autres; car Dieu n'a pas communiqué au hasard sa puissance aux esprits : il ne l'a fait qu'après avoir prévu toutes les suites de leurs mouvements, aussi bien que ceux de la matière. De plus, tout dépend de Dieu, parce que toutes les causes ne peuvent agir que par l'efficace de la puissance divine. Enfin, tout dépend de Dieu, parce qu'il peut par des miracles interrompre le cours ordinaire de sa providence, et qu'il ne manque même jamais de le faire, lorsque l'ordre immuable de ses perfections l'exige, je veux dire lorsque ce qu'il doit à son immutabilité est de moindre considération que ce qu'il doit à ses autres attributs. Mais nous vous expliquerons tout cela plus exactement dans la suite. Comprenez donc, Ariste, que notre salut est déjà assuré dans l'enchaînement des causes tant libres que nécessaires, et que tous les effets de la providence générale sont tellement liés ensemble, que le moindre mouvement de la matière peut concourir en conséquence des lois générales à une infinité d'événements considérables, et que chaque événement dépend d'une infinité de causes subordonnées. Admirez encore un coup la profondeur de la sagesse de Dieu, qui certainement, avant que de faire son premier pas, a comparé les premiers mouvements de la matière, non-seulement avec toutes ses suites naturelles ou nécessaires, mais encore à bien plus forte raison avec toutes les sui-

tes morales et surnaturelles, dans toutes les suppositions possibles.

Ariste. — Assurément, Théodore, du point de vue où vous m'avez placé, je découvre une sagesse qui n'a point de bornes. Je comprends clairement et distinctement que la providence générale porte le caractère d'une intelligence infinie, et qu'elle est tout autrement incompréhensible que ne s'imaginent ceux qui ne l'ont jamais examinée. Une providence fondée sur une volonté absolue est bien moins digne de l'être infiniment parfait; elle porte bien moins le caractère des attributs divins que celle qui est réglée par des trésors inépuisables de sagesse et de prescience.

VI. Théodore. — C'est ce que je voulais vous faire voir. Descendons maintenant à quelque détail qui vous délasse l'esprit, et qui vous rende sensible une partie des choses que vous venez de concevoir. Ne vous êtes-vous jamais diverti à nourrir dans une boîte quelque chenille, ou quelque autre insecte qu'on croit communément se transformer en papillon ou en mouche?

Ariste. — Oh! oh! Théodore, vous allez tout d'un coup du grand au petit. Vous revenez toujours aux insectes.

Théodore. — C'est que je suis bien aise que nous admirions ce que tout le monde méprise.

Ariste. — Quand j'étais enfant, je me souviens d'avoir nourri des vers à soie. Je prenais plaisir à leur voir faire leur coque, et s'y enterrer tout vivants, pour ressusciter quelque temps après.

Théotime. — Et moi, Théodore, j'ai actuellement dans une boîte avec du sable un insecte qui me divertit, et dont je sais un peu l'histoire. On l'appelle en latin *formica-leo*. Il se transforme en une de ces espèces de mouches qui ont le ventre fort long, et qu'on appelle, ce me semble, *demoiselles*.

Théodore. — Je sais ce que c'est, Théotime. Mais vous vous trompez de croire qu'il se transforme en demoiselle.

Théotime. — Je l'ai vu, Théodore; ce fait est constant.

Théodore. — Et moi, Théotime, je vis l'autre jour une taupe qui se tranforma en merle. Comment voulez-vous qu'un animal se transforme en un autre? Il est aussi difficile que cela se fasse, que d'un peu de chair pourrie il se forme des insectes.

Théotime. — Je vous entends, Théodore; le *formica-leo* ne se transforme point, il se dépouille seulement de ses habits et de ses armes; il quitte ses cornes, avec lesquelles il fait son trou, et se saisit des fourmis qui y tombent. En effet, je les ai remarquées, ces cornes, dans le tombeau qu'ils se font dans le sable, et dont ils sortent, non plus en qualité de *formica-leo*, mais en qualité de demoiselles, sous une forme plus magnifique.

Théodore. — Vous y voilà. Le *formica-leo* et la demoiselle ne sont point proprement deux animaux de différente espèce : le premier contient le second, ou toutes les parties organiques dont il est composé ; mais remarquez qu'il a de plus tout ce qu'il lui faut pour attraper sa proie, pour se nourrir lui-même, et pour préparer à l'autre une nourriture convenable. Or, tâchons maintenant de nous imaginer les ressorts nécessaires aux mouvements que fait ce petit animal. Il ne va qu'à reculons en ligne spirale, et toujours en s'enfonçant dans le sable ; de sorte que, jetant en dehors à chaque petit mouvement qu'il fait le sable qu'il prend avec ses cornes, il fait un trou qui se termine en pointe, au fond duquel il se cache, toujours les cornes ouvertes, et prêtes à se saisir des fourmis et autres animaux qui ne peuvent se retenir sur le penchant de la fosse. Lorsque la proie lui échappe, et fait assez d'efforts pour lui faire craindre de la perdre, il l'accable et l'étourdit à force de lui jeter du sable, et rend encore par ce moyen le penchant du trou plus raide. Il se saisit donc de sa proie, il la tire sous le sable, il lui suce le sang ; et la prenant entre ses cornes, il la jette le plus loin qu'il peut de son trou. Enfin, au milieu du sable le plus menu et le plus mouvant, il se construit un tombeau parfaitement rond ; il le tapisse en dedans fort proprement pour y mourir, ou plutôt pour y reposer plus à l'aise ; et enfin, après quelques semaines, on le voit sortir tout glorieux, et sous la forme de demoiselle, après avoir laissé plusieurs enveloppes et les dépouilles de *formica-leo*. Or, combien faut-il de parties organisées pour tous ces mouvements? Combien de canaux pour conduire ce sang dont le *formica-leo* se nourrit et sa demoiselle? Il est donc clair que cet animal s'étant dépouillé de toutes ces parties dans son tombeau, il a beaucoup moins d'organes, lorsqu'il paraît sous la forme de mouche, que lorsqu'on le voit sous celle de *formica-leo ;* si ce n'est peut-être qu'on veuille soutenir que des organes peuvent se construire et s'ajuster ensemble en conséquence des lois du mouvement. Car que Dieu ait ordonné à quelque intelligence de pourvoir au besoin de ces insectes, d'en entretenir l'espèce et d'en former toujours de nouvelles, c'est rendre humaine la providence divine, et lui faire porter le caractère d'une intelligence bornée.

Ariste. — Assurément, Théodore, il y a une plus grande diversité d'organes dans le *formica-leo* que dans la mouche, et par la même raison dans le ver à soie que dans le papillon ; car ces vers quittent aussi de riches dépouilles, puisqu'ils laissent une espèce de tête, un grand nombre de pieds, et tous les autres organes né-

cessaires pour chercher, dévorer, digérer et distribuer la nourriture propre à la forme de ver et à celle du papillon. Je conçois de même qu'il y a plus d'art dans les œufs des vers que dans les vers mêmes; car, supposé que les parties organiques des vers soient dans l'œuf comme vous dites, il est clair que l'œuf entier contient plus d'art que le ver seul, et ainsi à l'infini.

Théodore. — Je voudrais bien que vous eussiez lu le livre de M. Malpighi du ver à soie, et ce qu'il a écrit sur la formation du poulet dans l'œuf [1]. Vous verriez peut-être que tout ce que je vous dis n'est pas sans fondement. Oui, Ariste, l'œuf est l'ouvrage d'une intelligence infinie. Les hommes ne trouvent rien dans un œuf de ver à soie, et dans un œuf de poulet ils ne voient que du blanc et du jaune, et peut-être les cordons : encore les prennent-ils pour le germe du poulet. Mais...

Ariste. — Quoi! le germe du poulet. N'est-ce pas ce qu'on y trouve d'abord qu'on l'ouvre, qui est blanc, qui a quelque dureté, et qu'on ne mange pas volontiers?

Théodore. — Non, Ariste, c'est un des cordons qui sert à tenir le jaune tellement suspendu dans le blanc, que de quelque manière qu'on tourne et retourne l'œuf, le côté du jaune le moins pesant, et où est le petit poulet, soit toujours en haut vers le ventre chaud de la poule. Il y a deux de ces cordons qui sont attachés d'un côté à la pointe de l'œuf, et de l'autre au jaune, un à chaque bout.

Ariste. — Voilà une mécanique admirable!

Théodore. — En cela il n'y a pas beaucoup d'intelligence. Mais vous comprenez toujours par là qu'il faut plus d'art et d'adresse pour former l'œuf, et tout ce qu'il renferme, que le poulet seul, puisque l'œuf contient le poulet et qu'il a de plus sa construction particulière.

VII. Or, je vous prie, concevez maintenant, si vous le pouvez, quelle doit être actuellement la construction des organes des œufs ou des vers qui seront papillons dans dix mille ans, en conséquence des lois du mouvement. Admirez la variété des organes de tous les vers ou de tous les œufs qui sont renfermés les uns dans les autres pour tout ce temps-là. Tâchez de vous imaginer quelle pouvait être la nourriture dont les vers ou les papillons d'aujourd'hui se nourrissaient il y a six mille ans. Il y a une grande différence entre la forme de demoiselle et celle de *formica-leo;* mais peut-être qu'il n'y en a pas moins entre le *formica-leo* et l'œuf qui le contient, et ainsi de suite. Le ver à soie se nourrit de feuilles de mûrier; mais le petit ver enfermé dans l'œuf ne se nourrit pas

1. *De Bombyce.*

de rien, il a auprès de lui tout ce qui lui est nécessaire. Il est vrai qu'il ne mange pas toujours; mais il se conserve sans manger, et il y a six mille ans qu'il se conserve. On trouve étrange que certains animaux passent l'hiver sans nourriture. Quelle merveille donc que les vers à soie ménagent si exactement la leur, qu'elle ne leur manque précisément que lorsqu'ils sont assez forts pour rompre leur prison, et que les mûriers ont poussé des feuilles tendres pour leur en fournir de nouvelle !

Que la providence est admirable d'avoir enfermé, par exemple, dans les œufs dont éclosent les poulets tout ce qu'il leur faut pour les faire croître et même pour les nourrir les premiers jours qu'ils sont éclos ! car, comme ils ne savent point encore manger et qu'ils laissent retomber ce qu'ils becquettent, le jaune de l'œuf dont il n'y a pas la moitié de consommé, et qui reste dans leur estomac, les nourrit et les fortifie. Mais cette même providence paraît encore plus dans les œufs négligés que les insectes répandent partout. Il faut que la poule couve elle-même ses œufs, ou que l'industrie des hommes vienne au secours; mais sans que les œufs des insectes soient couvés, ils ne laissent pas d'éclore fort heureusement. Le soleil, par sa chaleur, les anime, pour ainsi dire, à dévorer leur nourriture dans le même temps qu'il leur en prépare de nouvelle; et dès que les vers ont rompu leur prison, ils se trouvent dans l'abondance, au milieu de jeunes bourgeons ou de feuilles tendres porportionnées à leur besoin. L'insecte dont ils tirent leur naissance a eu soin de les placer dans un endroit propre pour eux, et a laissé le reste à l'ordre plus général de la providence. Tel pond ses œufs sous une feuille repliée et attachée à la branche, de peur qu'elle ne tombe en hiver; un autre les colle en lieu sûr proche de leur nourriture; la *demoiselle-formica-leo* les va cacher dans le sable et à couvert de la pluie; la plupart les répandent dans les eaux. En un mot, ils les placent tous dans les lieux où rien ne leur manque, non par une intelligence particulière qui les conduise, mais par la disposition des ressorts dont leur machine est composée, et en conséquence des lois générales des communications des mouvements.

Ariste. — Cela est incompréhensible.

Théodore. — Il est vrai; mais il est bon de comprendre clairement que la providence de Dieu est absolument incompréhensible.

VIII. Théotime. — Il faut, Théodore, que je vous dise une expérience que j'ai faite. Un jour, en été, je pris gros comme une noix de viande que j'enfermai dans une bouteille, et je la couvris d'un morceau de crêpe. Je remarquai que diverses mouches venaient pondre leurs œufs ou leurs vers sur ce crêpe, et que, dès qu'ils

étaient éclos, ils rongeaient le crêpe et se laissaient tomber sur la viande, qu'ils dévorèrent en peu de temps; mais comme cela sentait trop mauvais, je jetai tout.

THÉODORE. — Voilà comme les mouches viennent de pourriture : elles font leurs œufs ou leurs vers sur la viande, et s'envolent incontinent; ces vers mangent et cette chair se pourrit. Après que ces vers ont bien mangé, ils s'enferment dans leurs coques et en sortent mouches; et le commun des hommes croit sur cela que les insectes viennent de pourriture.

THÉOTIME.—Ce que vous dites est sûr, car j'ai renfermé plusieurs fois de la chair, où les mouches n'avaient point été, dans une bouteille fermée hermétiquement, et je n'y ai jamais trouvé de vers.

ARISTE.—Mais comment, dit-on, se peut-il faire qu'on en trouve de fort gros dans toutes sortes de fruits?

THÉODORE. — On les trouve gros, mais ils sont entrés petits dans le fruit. Cherchez bien, vous découvrirez sur la peau ou quelque petit trou ou sa cicatrice. Mais ne nous arrêtons point, je vous prie, aux preuves qu'on donne qu'il y a des animaux qui viennent de pourriture; car elles sont si faibles, ces preuves, qu'elles ne méritent point de réponse. On trouve des souris dans un vaisseau nouvellement construit, ou dans un lieu où il n'y en avait point. Donc il faut que cet animal se soit engendré de quelque pourriture; comme s'il était défendu à ces animaux de chercher la nuit leurs besoins, et de passer sur les planches et sur les cordes dans les barques, et de là dans les grands bâtiments, ou qu'on pût construire les vaisseaux ailleurs que sur le rivage! Je ne puis pas comprendre comment un si grand nombre de personnes de bon sens ont pu donner dans une erreur si grossière et si palpable sur de semblables raisons; car qu'y a-t-il de plus incompréhensible qu'un animal se forme naturellement d'un peu de viande pourrie? Il est infiniment plus facile de concevoir qu'un morceau de fer rouillé se change en une montre parfaitement bonne; car il y a infiniment plus de ressorts et plus délicats dans la souris que dans la pendule la plus composée.

ARISTE. — Assurément, on ne comprend pas qu'une machine composée d'une infinité d'organes différents, parfaitement bien accordés ensemble et ordonnés à diverses fins, ne soit que l'effet de cette loi si simple et si naturelle, que tout corps doit se mouvoir du côté qu'il est le plus poussé; car cette loi est bien plus propre à détruire cette machine qu'à la former. Mais on ne comprend pas non plus que les animaux de même espèce, qui se succèdent les uns aux autres, aient tous été renfermés dans le premier.

Théodore. — Si on ne comprend pas que cela soit, on comprend bien du moins que cela n'est pas impossible, puisque la matière est divisible à l'infini; mais on ne comprendra jamais que les lois du mouvement puissent construire des corps composés d'une infinité d'organes. On a assez de peine à concevoir que ces lois puissent peu à peu les faire croître. Ce que l'on conçoit bien, c'est qu'elles peuvent les détruire en mille manières. On ne comprend pas comment l'union des deux sexes peut être cause de la fécondité; mais on comprend bien que cela n'est pas impossible dans la supposition que les corps soient déjà formés. Mais que cette union soit la cause de l'organisation des parties de l'animal, et de tel animal, il me semble que l'on comprend bien que cela n'est pas possible.

Ariste. — J'ai pourtant ouï dire que M. Descartes avait commencé un Traité de la *formation du fœtus*, dans lequel il prétend expliquer comment un animal se peut former du mélange de la semence des deux sexes.

Théodore. — L'ébauche de ce philosophe peut nous aider à comprendre comment les lois du mouvement suffisent pour faire croître peu à peu les parties de l'animal; mais que ces lois puissent les former et les lier toutes ensemble, c'est ce que personne ne prouvera jamais. Apparemment M. Descartes l'a bien reconnu lui-même, car il n'a pas poussé fort avant ses conjectures ingénieuses.

Ariste. — Son entreprise était un peu téméraire.

Théodore. — Fort téméraire, s'il avait dessein de rendre raison de la construction des animaux tels que Dieu les a faits; car ils ont une infinité de ressorts qu'il devait connaître avant que de chercher les causes de leur formation. Mais apparemment il ne pensait pas à cela; car on ne serait pas sage si on voulait expliquer exactement comment un horloger fait une montre, sans savoir auparavant de quelles parties cet ouvrage est composé.

Ariste. — Ce philosophe aurait peut-être mieux fait d'expliquer par les lois des mouvements la génération des plantes, que celle des animaux.

IX. Théodore. — Nullement. L'entreprise eût été également impossible. Si les graines ne contenaient en petit ce que nous voyons en grand dans les plantes, les lois générales ne pourraient jamais les rendre fécondes.

Ariste. — Des plantes dans des graines, un pommier dans un pepin! On a toujours quelque peine à croire que cela soit, quoiqu'on sache bien que la matière est divisible à l'infini.

Théotime. — J'ai fait une expérience qui a beaucoup contribué à

me le persuader. Ce n'est pas néanmoins que je croie que le pommier, par exemple, qui est dans le germe du pepin, ait à peu près les mêmes proportions de grandeur et des autres qualités entre ses branches, ses feuilles et ses fruits, que les grands arbres; et assurément Théodore ne le prétend pas non plus. Je prétends seulement que toutes les parties organiques du pommier sont formées et si bien proportionnées aux lois du mouvement, que, par leur propre construction et l'efficacité de ces lois, elles peuvent croître sans le secours d'une providence particulière.

Ariste. — Je comprends bien votre sentiment; dites-nous votre expérience.

Théotime — J'ai pris, Ariste, une vingtaine des plus grosses fèves; j'en ai ouvert deux ou trois, et j'ai remarqué qu'elles étaient composées en dedans de deux parties qui se séparent aisément, et que j'ai appris qu'on appelle leurs *lobes;* que le germe était attaché à l'un et à l'autre de ces lobes; que d'un côté il se terminait en pointe vers le dehors, et que de l'autre il se cachait entre les lobes. Voilà ce que j'ai vu d'abord. J'ai semé les autres fèves pour les faire germer et voir comment elles croissent. Deux jours après, j'ai commencé à les ouvrir; j'ai continué pendant environ quinze jours, et j'ai remarqué distinctement que la racine était contenue dans cette partie du germe qui est en dehors et se termine en pointe; que la plante était renfermée dans l'autre partie du germe qui passe entre les deux lobes; que la racine était elle-même une plante qui avait ses racines dans la substance des deux lobes de la fève dont elle tirait sa nourriture; que, lorsqu'elle avait poussé en terre comme les plantes dans l'air, elle fournissait abondamment à la plante le suc nécessaire; que la plante, en croissant, passait entre les lobes, qui, après avoir servi à l'accroissement de la racine, se changeaient en feuilles, et mettaient la plante à couvert des injures de l'air. Ainsi je me suis persuadé que le germe de la fève contenait la racine de la plante et la plante même, et que les lobes de la fève étaient le fond où cette petite plante était déjà semée et avait déjà ses racines. Prenez, Ariste, de ces grosses fèves vertes dont on mange au commencement de l'été; ouvrez-les délicatement; considérez-les attentivement; vous verrez sans microscope une partie de ce que je viens de vous dire; vous découvrirez même les premières feuilles de la plante dans cette petite partie du germe qui se replie entre les deux lobes [1].

Ariste. — Je crois bien tout cela; mais que cette graine contienne la plante que nous verrons dans vingt ans, c'est ce qui est

1. Voyez l'*Anatomie des plantes* de M. Grew et de M. Malpighi.

difficile à s'imaginer et ce que votre expérience ne prouve point.

Théotime. — Il est vrai; mais nous voyons déjà que la plante est dans la graine ; nous voyons sans le secours du microscope qu'en hiver même la tulipe est dans son oignon; nous ne pouvons pas voir actuellement dans la graine toutes les parties de la plante. Hé bien, Ariste, il faut tâcher de les imaginer. Nous ne pouvons point imaginer comment les plantes qui viendront dans cent ans sont dans la graine. Il faut tâcher de le concevoir : du moins cela se peut-il concevoir. Mais on ne voit point que les plantes se forment uniquement en conséquence des lois générales des communications du mouvement. On ne peut imaginer comment cela se peut faire; on peut encore moins le concevoir. Quelles raisons peut-on donc avoir de le soutenir et de nier ce que Théodore vient de nous dire?

Ariste. — Je serais fort porté à croire que Dieu conserve les animaux et les plantes par des volontés particulières, si Théodore ne m'avait pas fait remarquer que d'ôter à la Providence sa généralité et sa simplicité, c'était la rendre humaine et lui faire porter le caractère d'une intelligence bornée. Ainsi il en faut revenir là, et croire que Dieu, par la première impression du mouvement qu'il a communiqué à la matière, l'a si sagement divisée, qu'il a formé tout d'un coup des animaux et des plantes pour tous les siècles. Cela est possible, puisque la matière est divisible à l'infini. Et cela s'est fait ainsi, puisque cette conduite est plus digne de l'Être infiniment parfait, que toute autre.

Théotime. — Ajoutez à cela, Ariste, que l'Écriture nous apprend que maintenant Dieu se repose, et que d'abord il n'a pas fait seulement les plantes de la première année de la création, mais encore la semence pour toutes les autres. « Germinet terra, dit-il, » herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens » fructum, juxta genus suum, *cujus semen in semetipso* sit super » terram[1]. » Ces dernières paroles, « cujus semen in semetipso sit, » jointes à celles-ci : « Et requievit die septimo ab omni opere quod » patrarat[2], » marquent ce me semble, que Dieu, pour conserver ses créatures, n'agit plus comme il a fait dans le temps qu'il les a formées. Or, il n'agit qu'en deux manières, ou par des volontés particulières, ou par des volontés ou des lois générales. Donc il ne fait plus maintenant que suivre ses lois, si ce n'est qu'il y ait de grandes raisons qui l'obligent à interrompre le cours de sa providence ; raisons que je ne crois pas que vous puissiez trouver dans les besoins des animaux ou des plantes.

X. Ariste. — Non, sans doute ; car quand il y en aurait la

1. *Gen.*, 1. — 2. *Ch.* 2, 2.

moitié moins, il n'y en aurait que trop. Car, je vous prie, Théodore, à quoi bon tant de plantes inutiles à notre usage, tant d'insectes qui nous incommodent? Ces petits animaux sont l'ouvrage d'une sagesse infinie : je le veux. Mais c'est cela même qui fait la difficulté ; car pourquoi former tant d'ouvrages excellents pour nourrir les hirondelles et dévorer nos bourgeons? Est-ce, Théodore, que le monde ne serait pas aussi parfait qu'il est, si les chenilles et les hannetons ne venaient point dépouiller les arbres de leurs fruits et de leurs feuilles ?

Théodore. — Si vous jugez, Ariste, des ouvrages de Dieu uniquement par rapport à vous, vous blasphémerez bientôt contre la Providence; vous porterez bientôt d'étranges jugements de la sagesse du Créateur.

Ariste. — Mais quoi ! n'est-ce pas pour l'homme que Dieu à tout fait ?

Théodore. — Oui, Ariste, pour cet homme sous les pieds duquel Dieu a tout assujetti, sans en rien excepter; pour cet homme dont parle saint Paul dans le second chapitre de l'Épître aux Hébreux. Dieu a tout fait pour son fils, tout pour son Église, et son Église pour lui. Mais s'il a fait les puces pour l'homme, c'est assurément pour le mordre et pour le punir. La plupart des animaux ont leur vermine particulière; mais l'homme a sur eux cet avantage, qu'il en a pour lui seul de plusieurs espèces, tant il est vrai que Dieu a tout fait pour lui. C'est pour dévorer ses blés que Dieu a fait les sauterelles. C'est pour ensemencer ses terres qu'il a donné comme des ailes à la graine des chardons. C'est pour flétrir tous ses fruits qu'il a formé des insectes d'une infinité d'espèces. En ce sens, si Dieu n'a pas fait toutes choses pour l'homme, il ne s'en faut pas beaucoup.

Prenez garde, Ariste, la prescience de Dieu est infinie. Il doit régler sur elle tous ses desseins. Avant que de donner à la matière cette première impression de mouvement qui forme l'univers pour tous les siècles, il a connu clairement toutes les suites de toutes les combinaisons possibles du physique avec le moral dans toutes sortes de suppositions. Il a prévu que l'homme dans telles et telles circonstances pécherait, et que son péché se communiquerait à toute sa postérité en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps [1]. Donc, puisqu'il a voulu le permettre, ce funeste péché, il a dû faire usage de sa prescience, et combiner si sagement le physique avec le moral, que tous ses ouvrages fissent entre eux, et pour tous les siècles, le plus bel accord qui soit possible. Et cet accord

1. *Recherche de la Vérité*, liv. II, ch. 7. L'*Éclaircissement* sur ce même ch.

merveilleux consiste en partie dans cet ordre de justice, que l'homme s'étant révolté contre le Créateur, ce que Dieu prévoyait devoir arriver, les créatures se révoltent, pour ainsi dire, contre lui, et le punissent de sa désobéissance[1]. Voilà pourquoi il y a tant de différents animaux qui nous font la guerre.

XI. Ariste. — Quoi ! avant que l'homme eût péché, Dieu avait déjà préparé les instruments de sa vengeance ? Car vous savez que l'homme n'a été créé qu'après tout le reste. Cela me paraît bien dur.

Théodore. — L'homme avant son péché, n'avait point d'ennemis ; son corps et tout ce qui l'environnait lui était soumis ; il ne souffrait point de douleur malgré lui. Il était juste que Dieu le protégeât par une providence particulière, ou qu'il le commît à la garde de quelque ange tutélaire pour empêcher les suites fâcheuses des lois générales des communications des mouvements. S'il avait conservé son innocence, Dieu aurait toujours eu pour lui les mêmes égards, car il ne manque jamais de rendre justice à ses créatures. Mais quoi ! ne voulez-vous pas que Dieu fasse usage de sa prescience, et qu'il choisisse la plus sage combinaison qui soit possible entre le physique et le moral ? Voudriez-vous qu'un être infiniment sage n'eût point fait porter à sa conduite le caractère de sa sagesse, ou qu'il eût fait l'homme et l'eût éprouvé, avant que de faire ces créatures qui nous incommodent ; ou enfin qu'il eût changé de dessein et réformé son ouvrage après le péché d'Adam ? Dieu, Ariste, ne se repent et ne se dément jamais. Le premier pas qu'il fait est réglé par la prescience de tout ce qui le doit suivre. Que dis-je ! Dieu ne se détermine à faire ce premier pas qu'après qu'il l'a comparé non-seulement avec tout ce qui le doit suivre, mais encore avec une infinité d'autres suppositions, et d'autres combinaisons de toutes espèces du physique avec le moral et du naturel avec le surnaturel.

Encore un coup, Ariste, Dieu a prévu que l'homme dans telles et telles circonstances se révolterait. Après avoir tout comparé, il a cru devoir permettre le péché. Je dis permettre, car il n'a pas mis l'homme dans la nécessité de le commettre. Donc il a dû, par une sage combinaison du physique avec le moral, faire porter à sa conduite des marques de sa prescience. Mais, dites-vous, il a donc préparé avant le péché des instruments de sa vengeance ? Pourquoi non, puisqu'il l'a prévu, ce péché, et qu'il a voulu le punir ? Si Dieu avait rendu malheureux l'homme innocent ; s'il s'était servi de ces instruments avant le péché, on aurait sujet de se plaindre. Mais est-il défendu à un père de tenir des verges prêtes pour châ-

1. *Eccl.*, 39, 35.

tier son enfant, principalement s'il prévoit qu'il ne manquera pas de lui désobéir? Ne doit-il pas même lui montrer ces verges menaçantes, pour le retenir dans le devoir? Peut-on douter que les ours et les lions ne soient créés avant le péché? Et ne suffit-il pas de croire que ces cruelles bêtes, dont Dieu se sert maintenant pour nous punir, respectaient en Adam son innocence et la majesté divine? Mais si vous trouvez mauvais que Dieu avant le péché commis ait préparé des instruments pour le punir, consolez-vous; car, par sa prescience, il a aussi trouvé le remède au mal avant qu'il fût arrivé. Certainement, avant la chute du premier homme, Dieu avait déjà dessein de sanctifier son Église par Jésus-Christ; car saint Paul nous apprend qu'Adam et Ève étaient dans leur mariage, qui a précédé le péché, la figure de Jésus-Christ et de son Église: « Sacramentum hoc magnum est. Ego autem dico in Christo et in » Ecclesia [1]. » Le premier Adam étant la figure du second, *forma futuri* [2], jusque dans son péché. C'est, Ariste, que la prescience de Dieu étant infinie, elle a réglé toutes choses. Dieu a permis le péché. Pourquoi? C'est qu'il a prévu que son ouvrage, réparé de telle et telle manière, vaudrait mieux que le même ouvrage dans sa première construction. Il a établi des lois générales qui devaient faire geler et grêler les campagnes; il a créé des bêtes cruelles et une infinité d'animaux fort incommodes. Pourquoi cela? C'est qu'il a prévu le péché. Il a mis une infinité de rapports merveilleux entre tous ces ouvrages; il a figuré Jésus-Christ et son Église en mille manières. C'est un effet et une marque certaine de sa prescience et de sa sagesse. Ne trouvez donc point mauvais que Dieu ait fait usage de sa prescience, et qu'il ait d'abord combiné sagement le physique avec le moral, non pour le peu de temps que le premier homme devait conserver son innocence, mais par rapport à lui et à tous ses enfants tels qu'ils devaient être jusqu'à la fin des siècles. Adam ne pouvait pas se plaindre que les animaux se mangeassent les uns les autres, lui rendant à lui, comme à leur souverain, le respect qui lui était dû. Il devait plutôt apprendre par là que ce n'étaient que des brutes incapables de raison, et que Dieu l'avait distingué entre toutes ses créatures.

XII. Ariste. — Je comprends bien ce que vous me dites. Dieu a eu de bonnes raisons de créer de grands animaux capables de nous punir. Mais pourquoi tant de petits insectes qui ne nous font ni bien ni mal, et dont la mécanique est peut-être plus merveilleuse que celle des grands animaux, mécanique cachée à nos yeux, et qui ne nous fait point connaître la sagesse du Créateur?

1. *Eph.*, 5.— 2. *Rom.*, 5.

Théodore. — Sans m'arrêter à vous prouver qu'il n'y a point d'animal, pour petit qu'il soit, qui ne puisse de l'un à l'autre, avoir quelque rapport à nous, je vous réponds que le principal dessein de Dieu dans la formation de ces petits insectes n'a point été de nous faire par eux quelque bien ou quelque mal, mais d'orner l'univers par des ouvrages dignes de sa sagesse et de ses autres attributs. Le commun des hommes méprise les insectes, mais il se trouve des gens qui les considèrent. Apparemment les anges mêmes les admirent. Mais quand toutes les intelligences les négligeraient, il suffit que ces petits ouvrages expriment les perfections divines, et rendent l'univers plus parfait en lui-même, quoique moins commode pour des pécheurs, afin que Dieu les créât, supposé qu'il pût les conserver sans multiplier ses voies ; car Dieu a fait assurément l'ouvrage le plus parfait par les voies les plus générales et les plus simples. Il a prévu que les lois des mouvements suffisaient pour conserver dans le monde l'espèce de tel insecte qu'il vous plaira. Il a voulu tirer de ses lois tous les usages possibles pour rendre son ouvrage plus achevé. Il a donc formé d'abord toute l'espèce de cet insecte par la division admirable d'une certaine portion de la matière ; car il faut toujours avoir bien dans l'esprit que c'est par le mouvement que tout se fait dans les corps, et que dans la première détermination des mouvements il était indifférent à Dieu de mouvoir les parties de la matière en un sens ou en un autre, n'y ayant point de lois générales des communications des mouvements avant que les corps se fussent choqués [1].

Ariste. — Je conçois cela, Théodore. Un monde rempli d'une infinité d'animaux petits et grands est plus beau et marque plus d'intelligence qu'un autre où il n'y aurait point d'insectes. Or, un tel monde ne coûte pas plus à Dieu, pour parler ainsi, qu'un autre, ou ne demande pas une providence plus composée et plus particulière, et porte par conséquent autant que tout autre le caractère de l'immutabilité divine. Il ne faut donc pas s'étonner que Dieu ait fait un si grand nombre d'insectes.

XIII. Théodore. — Ce que nous disons là, Ariste, est général, et n'exclut pas une infinité de raisons que Dieu a eues de faire le monde tel qu'il est.

Ariste. — Il faut que je vous dise, Théodore, une pensée qui m'est venue dans l'esprit, lorsque vous parliez de la transformation apparente des insectes. Les vers rampent sur la terre. Ils y mènent une vie triste et humiliante. Mais ils se font un tombeau d'où ils sortent glorieux. Je me suis imaginé que par là Dieu voulait figurer

1. *Entretien X*, n. 17.

la vie, la mort et la résurrection de son fils, et même de tous les Chrétiens.

THÉODORE. — Je suis bien aise, Ariste, que cette pensée vous soit venue dans l'esprit; car quoiqu'elle me paraisse fort solide, je n'aurais pas osé vous la proposer.

ARISTE. — Pourquoi cela?

THÉODORE. — C'est qu'elle a je ne sais quoi de bas qui déplaît à l'imagination. Outre que ce mot seulement de ver ou d'insecte, joint à la grande idée que nous devons avoir du Sauveur, peut exciter la raillerie; car je pense que vous savez que le ridicule consiste dans la jonction du petit au grand.

ARISTE. — Oui, mais ce qui paraît ridicule à l'imagination est souvent fort raisonnable et fort juste; car c'est souvent que nous méprisons ce que nous ne connaissons pas.

THÉODORE. — Il est vrai, Ariste. Le lis champêtre, que nous négligeons, est plus magnifiquement paré que Salomon dans toute sa gloire. Jésus-Christ n'a point craint la raillerie, lorsqu'il a avancé ce paradoxe. L'imagination est contente aussi bien que la raison, lorsque l'on compare la magnificence du roi Salomon à la gloire de Jésus-Christ ressuscité. Mais elle n'est pas trop satisfaite lorsqu'on cherche dans la beauté des lis une figure du Sauveur. Cependant la magnificence de Salomon n'était que l'ouvrage de la main des hommes; mais c'est Dieu qui a donné aux fleurs tous leurs ornements.

ARISTE. — Vous croyez donc, Théodore, que Dieu a figuré Jésus-Christ dans les plantes aussi bien que dans les insectes?

THÉODORE. — Je crois, Ariste, que Dieu a tout rapporté à Jésus-Christ en mille manières différentes; et que non-seulement les créatures expriment les perfections divines, mais qu'elles sont aussi, autant que cela se peut, des emblèmes de son fils bien-aimé. Le grain qu'on sème doit, pour ainsi dire, mourir pour ressusciter et donner son fruit. Je trouve que c'est une figure naturelle de Jésus-Christ, qui est mort pour ressusciter glorieux : « Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert [1]. »

THÉOTIME. — On peut se servir de tout ce qu'on veut pour faire des comparaisons. Mais il ne s'ensuit pas de là que Dieu ait voulu figurer Jésus-Christ par toutes les choses qui ont avec lui certains rapports arbitraires.

THÉODORE. — Si je ne savais, Théotime, que le principal des desseins de Dieu c'est Jésus-Christ et son Église; que rien ne plaît à Dieu que par Jésus-Christ; que c'est en Jésus-Christ et par Jésus-

1. *Joann.*, 12, 24.

Christ que l'univers subsiste, parce qu'il n'y a que lui qui le sanctifie, qui le tire de son état profane, qui le rende divin [1], je regarderais comme des comparaisons arbitraires et tout à fait basses ce que je prends pour des figures naturelles. Oui, Théotime, je crois que Dieu a eu tellement en vue Jésus-Christ dans la formation de l'univers, que ce qu'il y a peut-être de plus admirable dans la Providence, c'est le rapport qu'elle met sans cesse entre le naturel et le surnaturel, entre ce qui se passe dans le monde et ce qui arrive à l'Église de Jésus-Christ.

XIV. Ariste. — Assurément, Théotime, que Dieu ait voulu figurer Jésus-Christ par les changements des insectes, cela saute aux yeux. Un ver est méprisable et impuissant; voilà Jésus-Christ méprisé : «Ego autum sum vermis, et non homo, opprobrium hominum et abjectio plebis [2]; » le voilà chargé de nos infirmités et de nos langueurs : «Verè languores nostros ipse tulit [3]. » Un ver s'enferme dans son tombeau, et ressuscite quelque temps après sans se corrompre. Jésus-Christ meurt et ressuscite, sans que son corps ait été sujet à la corruption : « Neque caro ejus vidit corruptionem [4]. » Le ver ressuscité a un corps, pour ainsi dire, tout spirituel. Il ne rampe point, il vole. Il ne se nourrit plus de pourriture; il ne fait que sucer des fleurs. Il n'a plus rien de méprisable; on ne peut pas être plus magnifiquement paré. De même Jésus-Christ ressuscité est comblé de gloire. Il s'élève dans les cieux. Il ne rampe point, pour ainsi dire, dans la Judée de bourgade en bourgade. Il n'est plus sujet à la lassitude et aux autres infirmités de sa vie laborieuse. Il gouverne toutes les nations, et les peut briser comme un pot de terre, dit l'Écriture [5]. La souveraine puissance lui a été donnée dans le ciel et sur la terre. Peut-on dire que ce parallèle soit arbitraire? Assurément il est naturel.

Théodore. — Vous oubliez, Ariste, des rapports trop justes pour être négligés.

Ariste. — Qui sont-ils?

Théodore. — Ces vers avant leur transformation croissent toujours. Mais les mouches, les papillons, et généralement tout ce qui vole après avoir été ver, tout ce qui a été transformé demeure toujours dans le même état.

Ariste. — C'est que sur la terre on peut mériter sans cesse, et que dans le ciel on demeure tel qu'on est.

Théodore. — J'ai remarqué que les insectes n'engendrent point qu'ils ne soient ressuscités, et, pour ainsi dire, glorifiés.

Ariste. — Vous avez raison. C'est que Jésus-Christ n'a envoyé

1. *Entretien IX*, n. 6. — 2. *Ps.* 21. — 3. *Isaï.*, 53. — 4. *Act.*, 2, 21. — 5. *Ps.* 110.

le Saint-Esprit à son Église, il ne l'a rendue féconde qu'après sa résurrection et qu'il est entré en possession de sa gloire. « Nondum » erat Spiritus datus, dit saint Jean [1], quia Jesus nondum erat glorificatus ; » et Jésus-Christ lui-même : « Expedit vobis ut ego vadam. » Si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos. Si autem abiero, » mittam eum ad vos [2]. » Je ne m'étonne plus que Dieu ait fait un si grand nombre d'insectes.

Théodore. — Si Dieu se plaît, Théotime, dans son ouvrage, c'est qu'il y voit partout son fils bien-aimé ; car nous-mêmes nous ne sommes agréables à Dieu qu'autant que nous sommes des expressions de Jésus-Christ. La matière, par les modalités dont elle est capable, ne peut pas exprimer exactement les dispositions intérieures de l'âme sainte de Jésus, sa charité, son humilité, sa patience. Mais elle peut fort bien imiter les divers états où son corps adorable s'est trouvé. Et je pense que l'arrangement de la matière, qui figure Jésus-Christ et son Église, honore davantage l'amour du Père pour le Fils, que tout autre arrangement n'honore sa sagesse et ses autres attributs.

Ariste. — Peut-être même que c'est dans les dispositions de la matière propres à figurer Jésus-Christ qu'il y a le plus d'art et d'intelligence ; car qu'un animal vivant se fasse un tombeau et s'y renferme pour en ressusciter glorieux, peut-on concevoir une mécanique plus admirable que celle par laquelle ces mouvements-là s'exécutent ?

Théotime. — J'entre tout à fait dans vos sentiments. Et je crois de plus, Théodore, que Dieu a figuré même par les dispositions des corps celles de l'âme sainte de Jésus, et principalement l'excès de son amour pour son Église ; car saint Paul [3] nous apprend que cette passion violente de l'amour, qui fait qu'on quitte avec joie son père et sa mère pour sa femme, est une figure de l'excès de l'amour de Jésus-Christ pour son épouse. Or, quoique les animaux, à parler en rigueur, soient incapables d'amour, ils expriment par leurs mouvements cette grande passion et conservent leur espèce à peu près comme les hommes. Ils figurent donc naturellement cet amour violent de Jésus-Christ, qui l'a porté à répandre son sang pour son Église. En effet, pour exprimer fortement et vivement la folie de la croix, l'anéantissement du fils de Dieu, l'excès de sa charité pour les hommes, il fallait, pour ainsi dire, une passion aveugle et folle, une passion qui ne garde nulle mesure.

Ariste. — Admirons donc la sagesse incompréhensible du Créateur dans les rapports merveilleux qu'il a mis entre ses ouvrages.

1. *S. Jean*, 7. 39. — 2. *S. Jean*, 16. 7. — 3. *Eph.*, 5.

et ne regardons point comme des créatures inutiles celles qui peut-être ne nous font ni bien ni mal ; elles rendent l'ouvrage de Dieu plus parfait ; elles expriment les perfections divines ; elles figurent Jésus-Christ. Voilà ce qui fait leur excellence et leur beauté.

Théodore. — Admirons, Ariste. Mais puisque Dieu n'aime ses créatures qu'à proportion du rapport qu'elles ont avec ses perfections, qu'autant qu'elles sont des expressions de son fils, soyons parfaits comme notre Père céleste est parfait, et formons nous sur le modèle qu'il nous a donné en son fils. Ce n'est pas assez à des Chrétiens de figurer Jésus-Christ comme les animaux et les êtres matériels, ni même comme Salomon par les dehors d'une gloire éclatante. Il faut imiter ses vertus, celles qu'il a pratiquées dans sa vie humiliante et pénible, celles qui nous conviennent tant que nous rampons sur la terre : sachant bien qu'une nouvelle vie nous est réservée dans le ciel, d'où nous attendons notre transformation glorieuse, « Nostra conversatio in cœlis est, dit saint Paul [1], unde » etiam Salvatorem expectamus Dominum nostrum Jesum Christum, » qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ. »

DOUZIÈME ENTRETIEN.

De la Providence divine dans les lois de l'union de l'âme et du corps, et que Dieu nous unit par elles à tous ses ouvrages. Des lois de l'union de l'esprit avec la raison. C'est par ces deux sortes de lois que se forment les sociétés. Comment Dieu par les anges distribue aux hommes les biens temporels, et par Jésus-Christ la grâce intérieure et toutes sortes de biens. De la généralité de la Providence.

Ariste. — Ah ! Théodore, que Dieu est admirable dans ses œuvres ! que de profondeur dans ses desseins ! que de rapports, que de combinaisons de rapports il a fallu comparer, pour donner à la matière cette première impression qui a formé l'univers avec toutes ses parties, non pour un moment, mais pour tous les siècles ! Que de sagesse dans la subordination des causes, dans l'enchaînement des effets, dans l'union de tous les corps dont le monde est composé, dans les combinaisons infinies, non-seulement du physique avec le physique, mais du physique avec le moral, et de l'un et de l'autre avec le surnaturel !

Théodore. — Si le seul arrangement de la matière, si les effets nécessaires de certaines lois du mouvement très-simples et très-générales, nous paraissent quelque chose de si merveilleux, que

1. *Phil.* 3, 20, 21.

devons-nous penser des diverses sociétés qui s'établissent et se conservent en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps ; que jugerons-nous du peuple juif et de sa religion, et enfin de l'Église de Jésus-Christ ? Que penserions-nous, mon cher Ariste, de la céleste Jérusalem, si nous avions une idée claire de la nature des matériaux dont sera construite cette sainte cité, et que nous pussions juger de l'ordre et du concert de toutes les parties qui la composeront ? Car enfin, si avec la plus vile des créatures, avec la matière, Dieu a fait un monde si magnifique, quel ouvrage sera-ce que le temple du vrai Salomon, qui ne sera construit qu'avec des intelligences? C'est le choc des corps qui détermine l'efficace des lois naturelles ; et cette cause occasionnelle, tout aveugle et simple qu'elle est, elle produit, par la sagesse de la providence du Créateur, une infinité d'ouvrages admirables. Quelle sera donc, Ariste, la beauté de la maison de Dieu, puisque c'est une nature intelligente, éclairée de la sagesse éternelle, et subsistant dans cette même sagesse ; puisque c'est Jésus-Christ, comme je vous dirai bientôt, qui détermine l'efficace des lois surnaturelles par lesquelles Dieu exécute ce grand ouvrage ! Que ce temple du vrai Salomon sera magnifique ! Ne serait-il point d'autant plus parfait que cet univers que les esprits sont plus nobles que les corps, et que la cause occasionnelle de l'ordre de la grâce est plus excellente que celle qui détermine l'efficace des lois naturelles? Assurément Dieu est toujours semblable à lui-même. Sa sagesse n'est point épuisée par les merveilles qu'il a faites. Il tirera sans doute de la nature spirituelle des beautés qui surpasseront infiniment tout ce qu'il a fait de la matière. Qu'en pensez-vous, mon cher Ariste?

Ariste. — Je pense, Théodore, que vous vous plaisez à me précipiter d'abîmes en abîmes.

Théodore. — Oui, d'abîmes profonds en d'autres encore plus profonds. Est-ce que vous ne voulez considérer que les beautés de ce monde visible, que la providence générale du Créateur dans la division de la matière, dans la formation et l'arrangement des corps? Cette terre que nous habitons n'est faite que pour les sociétés qui s'y forment. Si les hommes sont capables de faire des sociétés ensemble, c'est pour servir Dieu dans une même religion. Tout se rapporte naturellement à l'Eglise de Jésus-Christ, au temple spirituel que Dieu doit habiter éternellement. Ainsi il ne faut pas nous arrêter dans ce premier abîme de la providence de Dieu sur la division de la matière et l'arrangement du corps ; il en faut sortir pour entrer dans un second, et de là dans un troisième, jusques à ce que nous soyons arrivés où tout se termine et où Dieu rapporte toutes choses.

Car, il ne suffit pas de croire et de dire que la providence de Dieu est incompréhensible : il faut le savoir, il faut le comprendre. Et pour bien s'assurer qu'elle est incompréhensible en toutes manières, il faut tâcher de la prendre en tout sens et de la suivre partout.

Ariste. — Mais nous ne finirons jamais la matière de la Providence, si nous la suivons jusque dans le ciel.

Théodore. — Oui, si nous la suivions jusque-là ; mais nous la perdrons bientôt de vue. Nous serons bien obligés, Ariste, de passer fort légèrement sur ce qui devrait nous arrêter le plus, soit pour la magnificence de l'ouvrage, soit pour la sagesse de la conduite ; car la providence de Dieu sur son Église est un abîme où l'esprit éclairé même par la foi ne découvre presque rien. Mais entrons en matière.

I. Vous savez, Ariste, que l'homme est un composé de deux substances, esprit et corps, dont les modalités sont réciproques en conséquence des lois générales, qui sont causes de l'union de ces deux natures, et vous n'ignorez pas que ces lois ne sont que les volontés constantes et toujours efficaces du Créateur. Jetons un peu la vue sur la sagesse de ces lois.

Dans l'instant qu'on allume un flambeau, ou que le soleil se lève, il répand la lumière de tous côtés, ou plutôt il presse de tous côtés la matière qui l'environne. Les surfaces des corps étant diversement disposées, elles réfléchissent diversement la lumière, ou plutôt elles modifient diversement la pression que cause le soleil. (Imaginez cela comme il vous plaira, il n'importe maintenant. Je crois, pour moi, que ces modifications de pression ne consistent que dans des vibrations ou des secousses que reçoit la matière subtile par celle qui la frise en glissant incessamment sur la surface des corps entre elle et ces mêmes corps.) Toutes ces vibrations ou modifications de pression, alternativement plus ou moins fortes, s'étendent ou se communiquent en rond de tous côtés et en un instant, à cause que tout est plein. Ainsi, dès qu'on a les yeux ouverts, tous les rayons de lumiere réfléchis de la surface des corps, et qui entrent par la prunelle, se rompent dans les humeurs de l'œil pour se réunir sur le nerf optique. (C'est une chose admirable que la mécanique de l'œil considérée par rapport à l'action de la lumiere ; mais ce n'est pas à cela que nous devons nous arrêter. Ceux qui veulent étudier cette matière peuvent consulter la *Dioptrique* de M. Descartes.) Le nerf optique se trouve donc ébranlé en plusieurs différentes manières par les diverses vibrations de pression de la matière qui passe librement jusques à lui ; et l'ébranlement de ce

nerf se communique jusques à cette partie du cerveau à laquelle l'âme est étroitement unie. D'où il arrive, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps :

II. 1. Que nous sommes avertis de la présence des objets. Car encore que les corps soient invisibles par eux-mêmes, le sentiment de couleur que nous avons en nous, et même malgré nous à leur occasion, nous persuade que nous les voyons eux-mêmes, à cause que l'opération de Dieu en nous n'a rien de sensible. Et comme les couleurs nous touchent légèrement, au lieu de les regarder comme des sentiments qui nous appartiennent, nous les attribuons aux objets. Ainsi nous jugeons que les objets existent et qu'ils sont blancs et noirs, rouges et bleus, tels en un mot que nous les voyons.

2. Quoique les différences de la lumière réfléchie des objets ne consistent que dans des vibrations de pression plus ou moins promptes, cependant les sentiments de couleur qui répondent à ces vibrations ou modifications de la lumière ont des différences essentielles, afin que par ce moyen nous discernions plus facilement les objets les uns des autres.

3. Ainsi, par les différences sensibles des couleurs, qui terminent exactement les parties intelligibles que nous trouvons dans l'idée de l'espace ou de l'étendue, nous découvrons d'un coup d'œil une infinité d'objets différents, leur grandeur, leur figure, leur situation, leur mouvement ou leur repos : tout cela fort exactement, par rapport à la conservation de la vie, mais d'ailleurs confusément et fort imparfaitement ; car il faut toujours se souvenir que les sens ne nous sont pas donnés pour nous découvrir la vérité, ou les rapports exacts que les objets ont entre eux, mais pour conserver notre corps et tout ce qui peut lui être utile. Comme tout ce que nous voyons, par exemple, n'est pas toujours ou bon ou mauvais pour la santé, et que souvent deux objets différents peuvent réfléchir la lumière de la même façon (car combien y a-t-il de corps également blancs ou noirs !), les sentiments de couleur ne nous touchent ou ne nous ébranlent guère. Ils nous servent plutôt à distinguer les objets, qu'à nous unir ou à nous en séparer. C'est à ces objets qu'on les rapporte, ces sentiments, et non aux yeux qui reçoivent l'impression de la lumière. Car on rapporte toujours les sentiments à ce qu'il est plus à propos pour le bien du corps de les rapporter. On rapporte la douleur de la piqûre, non à l'épine, mais au doigt piqué. On rapporte la chaleur, l'odeur, la saveur, et aux organes, et aux objets. Pour la couleur, on ne la rapporte qu'aux objets. Il est clair que tout cela doit être ainsi pour le bien du corps, et il n'est pas nécessaire que je vous l'explique.

III. Voilà, Ariste, ce qui paraît de plus simple et de plus général dans les sensations des couleurs. Voyons un peu comment tout cela s'exécute ; car il me semble qu'il faut une sagesse infinie pour régler ce détail des couleurs de telle manière, que les objets proches ou éloignés soient vus à peu près selon leur grandeur. Quand je dis éloignés, je ne prétends pas qu'ils le soient excessivement ; car, lorsque des corps sont si petits ou si éloignés, qu'ils ne peuvent plus nous faire ni bien ni mal, ils nous échappent.

Ariste. — Assurément, Théodore, il faut une sagesse infinie pour faire à chaque clin d'œil cette distribution de couleurs sur l'idée que j'ai de l'espace, de manière qu'il s'en forme, pour ainsi dire, dans mon âme un monde nouveau, et un monde qui se rapporte assez juste à celui dans lequel nous sommes. Mais je doute que Dieu soit si exact dans les sentiments qu'il nous donne ; car je sais bien que le soleil ne diminue pas à proportion qu'il s'éloigne de l'horizon, et cependant il me paraît plus petit.

Théodore. — Mais du moins vous êtes bien certain que Dieu est toujours exact à vous faire voir le soleil d'autant plus petit, qu'il s'éloigne davantage de l'horizon. Cette exactitude, Ariste, signifie quelque chose.

Ariste. — Je le crois ; mais d'où vient cela ?

Théodore. — C'est que Dieu, en conséquence de ces lois, nous donne tout d'un coup les sentiments de couleur que nous nous donnerions à nous-mêmes, si nous savions divinement l'optique et que nous connussions exactement tous les rapports qu'ont entre elles les figures des corps qui se projettent au fond de nos yeux ; car Dieu ne se détermine à agir dans notre âme de telle ou telle manière que par les changements qui arrivent dans notre corps : il agit en elle comme s'il ne savait rien de ce qui se fait au dehors que par la connaissance qu'il a de ce qui se passe dans nos organes. Voilà le principe, suivons-le.

Plus un corps est éloigné, plus l'image qui s'en trace au fond de l'œil est petite. Or, quand le soleil se lève ou se couche, il paraît plus éloigné de nous qu'à midi, non-seulement parce qu'on remarque bien des terres entre nous et l'horizon où il est alors, mais encore parce que le ciel paraît comme un sphéroïde aplati. Donc l'image du soleil qui se lève devrait être plus petite au fond de nos yeux que celle du soleil levé. Or, elle est égale ou presque égale : donc il faut que le soleil paraisse plus grand lorsqu'il est proche de l'horizon que lorsqu'il est fort élevé.

Théotime. — J'ai fait une expérience qui démontre ce que vous dites, que la raison pour laquelle le soleil paraît changer de gran-

deur vient de ce qu'il paraît changer notablement de distance ; j'ai pris un morceau de verre, que j'ai couvert de fumée, de telle manière que, regardant au travers, je ne voyais plus que le soleil ; et j'ai remarqué que cette grandeur apparente disparaissait toutes les fois que je le regardais au travers de ce verre, parce la fumée faisant éclipser tous les autres objets qui sont entre nous et l'horizon, je ne voyais plus sensiblement de distance au delà de laquelle je pusse placer le soleil.

Ariste. — Ne serait-ce point que ce verre, obscurci par la fumée [1], ne laisse entrer dans l'œil que peu de rayons?

Théotime.—Non, Ariste ; car j'ai toujours vu le soleil d'une égale grandeur, lorsqu'il est fort élevé sur l'horizon, soit que je l'aie regardé avec ce verre, ou sans ce verre.

Ariste. — Cela est démonstratif.

IV. Théodore. — Prenez donc garde, Ariste, que quoique vous soyez persuadé que le soleil n'est pas plus petit à midi que le soir, vous le voyez néanmoins beaucoup plus petit ; et jugez par là que le sentiment de cercle lumineux qui vous représente cet astre n'est déterminé justement à telle grandeur que par rapport aux couleurs de tous les objets que nous voyons entre nous et lui, puisque c'est la vue sensible de ces objets qui le fait croire éloigné. Jugez encore de là que toutes les grandeurs apparentes non-seulement du soleil, mais généralement de tout ce que nous voyons, doivent toutes être réglées par des raisonnements semblables à celui que je viens de vous faire pour vous rendre raison des diverses apparences de grandeur du soleil ; et comprenez, si vous le pouvez, la sagesse du Créateur, qui, sans hésiter, dès que vos yeux sont ouverts, vous donne d'une infinité d'objets une infinité de divers sentiments de couleur, qui vous marquent leur différence et leur grandeur, non proportionnées à la différence et à la grandeur des images qui s'en tracent au fond de l'œil, mais, ce qui est à remarquer, déterminées par des raisonnements d'optique les plus exacts qu'il est possible.

Ariste. — Je n'admire pas tant en cela la sagesse, l'exactitude, l'uniformité du Créateur, que la stupidité de ces philosophes qui s'imaginent que c'est l'âme elle-même qui se forme des idées de tous les objets qui nous environnent. J'avoue néanmoins qu'il faut une sagesse infinie pour faire dans notre âme, dès que nos yeux sont ouverts, cette distribution de couleurs qui nous révèle en partie comment le monde est fait. Mais je voudrais bien que nos sens ne nous trompassent jamais, du moins dans des choses de conséquence,

1. Cela se fait en passant le verre sur la flamme d'une chandelle.

ni d'une manière trop grossière. L'autre jour, que je descendais fort promptement la rivière, il me semblait que les arbres du rivage se remuaient, et j'ai un de mes amis qui souvent voit tout tourner devant lui, de manière qu'il ne peut se tenir debout. Voilà des illusions fort grossières et fort incommodes.

V. Théodore. — Dieu ne pouvait, Ariste, rien faire de mieux, voulant agir en nous en conséquence de quelques lois générales ; car reprénez le principe que je viens de vous dire. Les causes occasionnelles de ce qui doit arriver à l'âme ne peuvent se trouver que dans ce qui arrive au corps, puisque c'est l'âme et le corps que Dieu a voulu unir ensemble. Ainsi Dieu ne doit être déterminé à agir dans notre âme de telle ou telle manière que par les divers changements qui arrivent dans notre corps. Il ne doit pas agir en elle comme sachant ce qui se passe au dehors, mais comme ne sachant rien de ce qui nous environne que par la connaissance qu'il a de ce qui se passe dans nos organes. Encore un coup, Ariste, c'est le principe. Imaginez-vous que votre âme sait exactement tout ce qui arrive de nouveau dans son corps, et qu'elle se donne à elle-même tous les sentiments le plus à propos qui se puisse par rapport à la conservation de la vie : ce sera justement ce que Dieu fait en elle.

Vous vous promenez donc, et votre âme a le sentiment intérieur des mouvements qui se passent actuellement dans votre corps. Donc, quoique les traces des objets changent de place dans vos yeux, votre âme doit voir ces objets comme immobiles. Mais vous êtes dans un bateau ; vous n'avez aucun sentiment que vous êtes transporté, puisque le mouvement du bateau ne change rien dans votre corps qui puisse vous en avertir. Vous devez donc voir tout le rivage en mouvement, puisque les images des objets changent dans vos yeux continuellement de place.

De même, vous penchez la tête, vous tournez les yeux, vous regardez, si vous voulez, un clocher par-dessous vos jambes ; vous ne devez point le voir renversé la pointe en bas ; car, encore que l'image de ce clocher fût renversée dans vos yeux, ou plutôt dans votre cerveau, car les objets se peignent toujours à l'envers dans le fond de l'œil, votre âme sachant la disposition de votre corps par le changement que cette disposition fait dans votre cerveau, elle devrait juger que le clocher serait droit. Or, encore un coup, Dieu en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, nous donne tous les sentiments des objets, de la même manière que notre âme se les donnerait, si elle raisonnait fort exactement sur la connaissance qu'elle aurait de tout ce qui se passe dans le corps ou dans la principale partie du cerveau. Mais remarquez que la connaissance

que nous avons de la nature de la grandeur, ou de la situation des objets ne nous sert de rien pour rectifier nos sentiments, si cette connaissance n'est sensible et produite actuellement par quelque changement qui arrive actuellement dans le cerveau, car, quoique je sache que le soleil n'est pas plus grand le soir et le matin qu'à midi, je ne laisse pas de le voir plus grand ; quoique je sache que le rivage est immobile, il me paraît néanmoins se remuer ; quoique je sache que telle médecine m'est bonne, je trouve néanmoins qu'elle est méchante ; et ainsi des autres sentiments, parce que Dieu ne règle les sentiments qu'il nous donne que sur l'action de la cause occasionnelle qu'il a établie pour cela, c'est-à-dire sur les changements de la principale partie de notre corps à laquelle notre âme est immédiatement unie. Or, il arrive quelquefois que le cours des esprits est ou si impétueux ou si irrégulier, qu'il empèche que le changement actuel de la disposition des nerfs et des muscles se communique jusqu'à cette principale partie du cerveau, et alors tout tourne, on voit deux objets pour un, on ne peut plus garder l'équilibre pour demeurer debout, et c'est peut-être ce qui arrive à votre ami. Mais que voulez-vous? les lois de l'union de l'âme et du corps sont infiniment sages et toujours exactement suivies ; mais la cause occasionnelle qui détermine l'efficace de ces lois manque souvent au besoin, à cause que les lois des communications des mouvements ne sont pas soumises à nos volontés.

Ariste. — Qu'il y a d'ordre et de sagesse dans les lois de l'union de l'âme et du corps ! Dès que les yeux sont ouverts, on voit une infinité d'objets différents et leurs différents rapports, sans aucune application de notre part. Assurément rien n'est plus merveilleux, quoique personne n'y fasse réflexion.

VI. Théodore. — Dieu ne nous découvre pas seulement ses ouvrages par ce moyen, mais il nous y unit en mille et mille manières. Si je vois, par exemple, un enfant prêt à tomber, cette vue seule, le seul ébranlement du nerf optique débandera dans mon cerveau certains ressorts qui me feront avancer pour le secourir et crier afin que d'autres le scourent ; et mon âme, en même temps, sera touchée et émue, comme elle le doit être pour le bien du genre humain. Si je regarde un homme au visage, je comprends qu'il est triste ou joyeux, qu'il m'estime ou qu'il me méprise, qu'il me veut du bien ou du mal : tout cela par certains mouvements des yeux et des lèvres qui n'ont nul rapport avec ce qu'ils signifient ; car, quand un chien me montre les dents, je juge qu'il est en colère ; mais, quoiqu'un homme me les montre, je ne crois pas qu'il me veuille mordre. Le ris de l'homme m'inspire de la confiance, et celui du

chien me fait peur. Les peintres qui veulent exprimer les passions se trouvent bien embarrassés ; ils prennent souvent un air ou une grimace pour un autre. Mais lorsqu'un homme est animé de quelque passion, tous ceux qui le regardent le remarquent bien, quoiqu'ils ne remarquent peut-être point si ses lèvres se haussent ou se baissent, si son nez s'allonge ou se retire, si ses yeux s'ouvrent ou se ferment. C'est que Dieu nous unit ensemble par les lois de l'union de l'âme du corps ; et non-seulement les hommes avec les hommes, mais chaque créature avec toutes celles qui lui sont utiles, chacune à leur manière ; car si je vois, par exemple, mon chien qui me flatte, c'est-à-dire qui remue la queue, qui fléchit les reins, qui baisse la tête, cette vue me lie à lui, et produit non-seulement dans mon âme une espèce d'amitié, mais encore certains mouvements dans mon corps qui l'attachent aussi à moi par contre-coup. Voilà ce qui fait la passion d'un homme pour son chien, et la fidélité du chien pour son maître : c'est un peu de lumière qui débande certains ressorts dans deux machines composées par la sagesse du Créateur, de telle manière qu'elles puissent se conserver mutuellement. Cela est commun à l'une et à l'autre ; mais l'homme, outre la machine de son corps, a une âme et par conséquent des sentiments et des mouvements qui répondent aux changements qui arrivent dans son corps ; et le chien n'est qu'une pure machine dont les mouvements réglés à leur fin doivent faire admirer l'intelligence infinie de celui qui l'a construite.

Ariste. — Je comprends, Théodore, que les lois de l'union de l'âme et du corps ne servent pas seulement à unir notre esprit à une certaine portion de matière, mais encore à tout le reste de l'univers ; à certaines parties néanmoins beaucoup plus qu'à d'autres, selon qu'elles nous sont plus nécessaires. Mon âme se répand, pour ainsi dire, dans mon corps par le plaisir et la douleur. Elle en sort par les autres sentiments moins vifs. Mais par la lumière et les couleurs, elle se répand partout jusque dans les cieux. Elle prend même intérêt dans ce qui s'y passe. Elle en examine les mouvements. Elle s'afflige ou se réjouit des phénomènes qu'elle y remarque, et les rapporte tous à soi, comme ayant droit à toutes les créatures. Que cet enchaînement est merveilleux !

VII. Théodore.—Considérez plutôt les suites de ces lois dans l'établissement des sociétés, dans l'éducation des enfants, dans l'augmentation des sciences, dans la formation de l'Église. Comment est-ce que vous me connaissez ? Vous ne voyez que mon visage, qu'un certain arrangement de matière qui n'est visible que par la couleur. Je remue l'air par mes paroles. Cet air vous frappe l'oreille et vous

savez ce que je pense. On ne dresse pas seulement les enfants, comme les chevaux et les chiens, on leur inspire même des sentiments d'honneur et de probité. Vous avez dans vos livres les opinions des philosophes et l'histoire de tous les siècles; mais sans les lois de l'union de l'âme et du corps, toute votre bibliothèque ne serait au plus que du papier blanc et noir. Suivez ces lois dans la religion. Comment êtes-vous Chrétien? C'est que vous n'êtes pas sourd. C'est par les oreilles que la foi s'est répandue dans nos cœurs. C'est par les miracles que l'on a vus que nous sommes certains de ce que nous ne voyons point. C'est par la puissance que nous donnent ces lois que le ministre de Jésus-Christ peut remuer la langue pour annoncer l'Évangile et pour nous absoudre de nos péchés. Il est évident que ces lois servent à tout dans la religion, dans la morale, dans les sciences, dans les sociétés, pour le bien public et pour le bien particulier. De sorte que c'est un des plus grands moyens dont Dieu se serve dans le cours ordinaire de sa providence pour la conservation de l'univers et l'exécution de ses desseins.

VIII. Or, je vous prie, combien a-t-il fallu découvrir de rapports et de combinaisons de rapports pour établir ces admirables lois, et pour les appliquer de telle manière à leurs effets, que toutes les suites de ces lois fussent les meilleures, les plus dignes de Dieu qui soient possibles? Ne considérez pas seulement ces lois par rapport à la conservation du genre humain : cela nous passe déjà infiniment. Mais courage : comparez-les avec toutes les choses auxquelles elles ont rapport, quelque méprisables qu'elles vous paraissent. Pourquoi, par exemple, le blé et l'orge n'ont-ils point, comme les chardons et les lacerons, de petites ailes, afin que le vent les transporte et les répande dans les champs? N'est-ce point que Dieu a prévu que les hommes, qui échardonnent leurs terres, auraient assez de soin d'y semer du blé? D'où vient que le chien a l'odorat si fin pour les odeurs que les animaux transpirent, et qu'il ne sent point les fleurs? N'est-ce point que Dieu a prévu que l'homme et cet animal iraient ensemble à la chasse? Si Dieu, en créant les plantes et les animaux, a eu égard à l'usage que les hommes feraient de la puissance qu'ils ont en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, assurément il n'aura rien négligé pour faire que ces lois aient des suites avantageuses dans la société et dans la religion. Jugez donc de la sagesse incompréhensible de la providence de Dieu dans l'établissement de ces lois, comme vous en avez jugé dans la première impression de mouvement qu'il a communiquée à la matière lorsqu'il en a formé l'univers.

Ariste.— L'esprit se perd dans ces sortes de réflexions.

Théotime. — Il est vrai; mais il ne laisse pas de comprendre que la sagesse de Dieu dans sa providence générale est incompréhensible en toutes manières.

IX. Théodore. — Continuons donc. L'esprit de l'homme est uni à son corps de telle manière, que par son corps il tient à tout ce qui l'environne, non-seulement aux objets sensibles, mais à des substances invisibles, puisque les hommes sont attachés et liés ensemble par l'esprit aussi bien que par le corps, tout cela en conséquence des lois générales dont Dieu se sert pour gouverner le monde; et c'est le merveilleux de la Providence. L'esprit de l'homme est aussi uni à Dieu, à la sagesse éternelle, à la raison universelle qui éclaire toutes les intelligences. Et il y est encore uni par des lois générales dont notre attention est la cause occasionnelle qui en détermine l'efficace. Les ébranlements qui s'excitent dans mon cerveau sont la cause occasionnelle ou naturelle de mes sentiments. Mais la cause occasionnelle de la présence des idées à mon esprit, c'est mon attention. Je pense à ce que je veux. Il dépend de moi d'examiner le sujet dont nous parlons, ou tout autre; mais il ne dépend pas de moi de sentir du plaisir, d'entendre la musique, de voir seulement telle ou telle couleur. C'est que nous ne sommes pas faits pour connaître les rapports qu'ont entre eux et avec notre corps les objets sensibles; car il ne serait pas juste que l'âme, pour conserver la vie, fût obligée de s'appliquer à tout ce qui peut nous la faire perdre. Il fallait qu'elle le discernât par la preuve courte et sûre de l'instinct ou du sentiment, afin qu'elle pût s'occuper tout entière à rendre à Dieu ses devoirs, et à rechercher les vrais biens, les biens de l'esprit. Il est vrai que maintenant nos sentiments jettent le trouble et la confusion dans nos idées, et qu'ainsi nous ne pensons pas toujours à ce que nous voulons. Mais c'est une suite du péché, et si Dieu l'a permis, ce péché, c'est qu'il savait bien que cela donnerait occasion au sacrifice de Jésus-Christ, dont il tire plus de gloire que de la persévérance du premier homme : outre qu'Adam ayant tous les secours nécessaires pour persévérer, Dieu ne devait pas lui donner de ces grâces prévenantes qui ne conviennent bien qu'à une nature faible et languissante. Mais ce n'est pas le temps d'examiner les raisons de la permission du péché.

X. C'est donc notre attention qui est la cause occasionnelle et naturelle de la présence des idées à notre esprit, en conséquence des lois générales de son union avec la raison universelle. Et Dieu l'a dû établir ainsi, dans le dessein qu'il avait de nous faire parfaitement libres, et capables de mériter le ciel; car il est clair que si le premier homme n'eût point été comme le maître de ses idées par

son attention, sa distraction n'aurait point été volontaire; distraction qui a été la première cause de sa désobéissance. Comme nous ne pouvons aimer que par l'amour du bien, nous nous déterminons toujours à ce qui nous paraît le meilleur, dans l'instant que nous nous déterminons. De sorte que si nous n'étions nullement les maîtres de notre attention, ou si notre attention n'était point la cause naturelle de nos idées, nous ne serions point libres, ni en état de mériter; car nous ne pourrions pas même suspendre notre consentement, puisque nous n'aurions pas le pouvoir de considérer les raisons qui peuvent nous porter à le suspendre. Or, Dieu a voulu que nous fussions libres, non-seulement parce que cette qualité nous est nécessaire pour mériter le ciel, pour lequel nous sommes faits, mais encore parce qu'il voulait faire éclater la sagesse de sa providence, et sa qualité de scrutateur des cœurs, en se servant aussi heureusement des causes libres que des causes nécessaires pour l'exécution de ses desseins.

Car vous devez savoir que Dieu forme toutes les sociétés, qu'il gouverne toutes les nations, le peuple juif, l'Église présente, l'Église future, par les lois générales de l'union des esprits avec la sagesse éternelle. C'est par le secours de cette sagesse que les souverains règnent heureusement et qu'ils établissent des lois excellentes : « Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt [1]. » C'est même en la consultant que les méchants réussissent dans leurs pernicieux desseins; car on peut faire servir à l'injustice les lumières de la raison en conséquence des lois générales. Si un bon évêque veille sur son troupeau, s'il le sanctifie, si Dieu se sert de lui pour mettre tels et tels au nombre des prédestinés, c'est en partie que ce ministre de Jésus-Christ consulte la raison par son attention à l'ordre de ses devoirs. Et si au contraire un misérable corrompt l'esprit et le cœur de ceux qui sont soumis à sa conduite; si Dieu permet qu'il soit la cause de leur perte, c'est en partie que ce ministre du démon abuse des lumières qu'il reçoit de Dieu en conséquence des lois naturelles. Les anges, tous les esprits bienheureux, et même l'humanité sainte de Jésus-Christ, mais d'une manière bien différente, sont tous unis à la sagesse éternelle. Leur attention est la cause occasionnelle ou naturelle de leurs connaissances. Or, Jésus-Christ gouverne les âmes, et les anges ont pouvoir sur les corps. Dieu se sert de Jésus-Chirst pour sanctifier son Église, comme il s'est servi des anges pour conduire le peuple juif. Donc puisque tous les esprits bienheureux, à plus forte raison que nous, consultent toujours la sagesse éternelle pour ne rien faire qui ne soit con-

1. *Prov.*, 8, 15.

forme à l'ordre, il est clair que Dieu se sert des lois générales de l'union des esprits avec la raison, pour exécuter tous les desseins qu'il a commis à des natures intelligentes. Il se sert même de la malice des démons, et de l'usage qu'il prévoit certainement qu'ils feront des lumières naturelles qui leur restent. Non que Dieu à tous moments agisse par des volontés particulières, mais parce qu'il n'a établi telles lois dans telles circonstances que par la connaissance des effets merveilleux qui en devaient suivre ; car sa prescience n'a point de bornes, et sa prescience est la règle de sa providence.

XI. Ariste. — Il me semble, Théodore, que vous ne considérez la sagesse de la Providence que dans l'établissement des lois générales, et dans l'enchaînement des causes avec leurs effets, laissant agir toutes les créatures selon leur propre nature, les libres librement, et les nécessaires selon la puissance qu'elles ont en conséquence des lois générales. Vous voulez que j'admire et que j'adore la profondeur impénétrable de la prescience de Dieu dans les combinaisons infiniment infinies qu'il a fallu faire pour choisir, entre une infinité de voies pour produire l'univers, celle qu'il devait suivre pour agir le plus divinement qui se puisse. Assurément, Théodore, c'est là le plus bel endroit de la Providence, mais ce n'est pas le plus agréable. Cette prescience infinie est le fondement de cette généralité et de cette uniformité de conduite qui porte le caractère de la sagesse et de l'immutabilité de Dieu ; mais cela ne porte point, ce me semble, le caractère de sa bonté pour les hommes, ni de la sévérité de sa justice contre les méchants. Il n'est pas possible que par une providence générale Dieu nous venge de ceux qui nous font quelque injustice, ni qu'il pourvoie à tous nos besoins. Et le moyen d'être content, quand quelque chose nous manque? Ainsi, Théodore, j'admire votre Providence, mais je n'en suis pas bien satisfait. Elle est excellente pour Dieu, mais pas trop bonne pour nous ; car je veux que Dieu pourvoie à toutes ses créatures.

Théodore. — Il y pourvoit, Ariste, fort abondamment. Voulez-vous que je vous étale les bienfaits du Créateur?

Ariste. — Je sais que Dieu nous fait tous les jours mille biens. Il semble que tout l'univers ne soit que pour nous.

Théodore. — Que voulez-vous davantage?

Ariste. — Que rien ne nous manque. Dieu a fait pour nous toutes les créatures ; mais tel et tel n'a pas de pain. Une Providence qui fournirait également à toutes les natures égales, ou qui distribuerait le bien et le mal exactement selon les mérites, voilà une véritable Providence. A quoi bon ce nombre infini d'étoiles? Que nous importe que les mouvements des cieux soient si bien réglés? Que Dieu

laisse tout cela, et qu'il pense un peu plus à nous. La terre est désolée par l'injustice et la malignité de ses habitants. Que Dieu ne se fait-il craindre? Il semble qu'il ne se mêle point du détail de nos affaires. La simplicité et la généralité de ses voies me fait venir cette pensée dans l'esprit.

Théodore.— Je vous entends, Ariste; vous faites le personnage de ceux qui ne veulent point de Providence, et qui s'imaginent qu'ici-bas c'est le hasard qui fait et règle tout. Et je comprends que par là vous voulez combattre la généralité et l'uniformité de la conduite de Dieu dans le gouvernement du monde, parce que cette conduite ne s'accommode pas à nos besoins ou à nos inclinations. Mais prenez garde, je vous prie, que je raisonne sur des faits constants et sur l'idée de l'Être infiniment parfait; car enfin le soleil se lève indifféremment sur les bons et sur les méchants. Il brûle souvent les terres des gens de bien, lorsqu'il rend fécondes celles des impies. Les hommes, en un mot, ne sont point misérables à proportion qu'ils sont criminels. Voilà ce qu'il faut accorder avec une providence digne de l'Être infiniment parfait.

La grêle, Ariste, ravage les moissons d'un homme de bien. Ou cet effet fâcheux est une suite naturelle des lois générales, ou Dieu le produit par une providence particulière. Si Dieu produit cet effet par une providence particulière; bien loin de pourvoir à tout, il veut positivement et il fait même que le plus honnête homme du pays manque de pain. Il vaut donc mieux soutenir que ce funeste effet est une suite naturelle des lois générales. Et c'est aussi ce que l'on entend communément, lorsqu'on dit que Dieu a permis tel ou tel malheur. Mais de plus, vous demeurez d'accord que de gouverner le monde par des lois générales, c'est une conduite belle et grande, digne des attributs divins. Vous prétendez seulement qu'elle ne porte point assez le caractère de la bonté paternelle de Dieu envers les bons, et de la sévérité de sa justice envers les méchants. C'est que vous ne prenez point garde à la misère des gens de bien et à la prospérité des impies; car les choses étant comme nous voyons qu'elles sont, je vous soutiens qu'une providence particulière de Dieu ne porterait nullement le caractère de sa bonté et de sa justice, puisque très-souvent les justes sont accablés de maux et que les méchants sont comblés de biens. Mais supposé que la conduite de Dieu doive porter le caractère de sa sagesse, aussi bien que de sa bonté et de sa justice, quoique maintenant les biens et les maux ne soient point proportionnés aux mérites des hommes, je ne trouve aucune dureté dans sa providence générale. Car premièrement je vous soutiens que, d'une infinité de combinaisons pos-

sibles des causes avec leurs effets, Dieu a choisi celle qui accordait plus heureusement le physique avec le moral; et que telle grêle, prévue devoir tomber sur la terre de tel homme de bien, n'a point été à l'égard de Dieu un des motifs de faire son choix, mais plutôt telle grêle qu'il a prévu devoir tomber sur la terre d'un méchant homme. Je dis un des *motifs*. Prenez garde à la signification de ce terme; car si Dieu afflige les justes, c'est qu'il veut les éprouver et leur faire mériter la récompense. C'est là véritablement son motif. Je vous réponds en second lieu que tous les hommes étant pécheurs, aucun ne mérite que Dieu quitte la simplicité et la généralité de ses voies, pour proportionner actuellement les biens et les maux à leurs mérites et à leurs démérites; que tôt ou tard Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, du moins au jour qu'il viendra juger les vivants et les morts, et qu'il établira pour les punir des lois générales qui dureront éternellement.

XII. Cependant, Ariste, ne vous imaginez pas que je prétende que Dieu n'agisse jamais par des volontés particulières, et qu'il ne fasse maintenant que suivre les lois naturelles qu'il a établies d'abord. Je prétends seulement que Dieu ne quitte jamais sans de grandes raisons la simplicité de ses voies ou l'uniformité de sa conduite. Car plus la providence est générale, plus elle porte le caractère des attributs divins.

ARISTE. — Mais quand les a-t-il, ces grandes raisons? Peut-être ne les a-t-il jamais.

THÉODORE. — Dieu a ces grandes raisons, lorsque la gloire qu'il peut tirer de la perfection de son ouvrage contre-balance celle qu'il doit recevoir de l'uniformité de sa conduite. Il a ces grandes raisons, lorsque ce qu'il doit à son immutabilité est égal ou de moindre considération que ce qu'il doit à tel autre de ses attributs. En un mot, il a ces raisons, lorsqu'il agit autant ou plus selon ce qu'il est en quittant, qu'en suivant les lois générales qu'il s'est prescrites; car Dieu agit toujours selon ce qu'il est. Il suit inviolablement l'ordre immuable de ses propres perfections, parce que c'est dans sa propre substance qu'il trouve sa loi, et qu'il ne peut s'empêcher de se rendre justice, ou d'agir pour sa gloire, dans le sens que je vous ai expliqué ces jours-ci [1]. Que si vous me demandez quand il arrive que Dieu agit autant ou plus selon ce qu'il est en quittant, qu'en suivant les lois générales, je vous réponds que je n'en sais rien. Mais je sais bien que cela arrive quelquefois. Je le sais, dis-je, parce que la foi me l'apprend; car la raison, qui me fait connaître que cela est possible, ne m'assure point que cela se fasse.

ARISTE. — Je comprends, Théodore, votre pensée, et je ne vois

1. *Entretien IX.*

rien de plus conforme à la raison et même à l'expérience, car effectivement nous voyons bien, par tous les effets qui nous sont connus, qu'ils ont leurs causes naturelles, et qu'ainsi Dieu gouverne le monde selon les lois générales qu'il a établies pour ce dessein.

XIII. Théotime. — Il est vrai, mais cependant l'Écriture est remplie de miracles que Dieu a faits en faveur du peuple juif; et je ne pense pas qu'il néglige si fort son Église, qu'il ne quitte en sa faveur la généralité de sa conduite.

Théodore. — Assurément, Théotime, Dieu fait infiniment plus de miracles pour son Église que pour la synagogue. Le peuple juif était accoutumé à voir ce qu'on appelle des miracles. Il fallait qu'il s'en fît une prodigieuse quantité, puisque l'abondance de leurs terres et la prospérité de leurs armes étaient attachées à leur exactitude à observer les commandements de la loi; car il n'est pas vraisemblable que le physique et le moral se pussent accorder si exactement, que la Judée ait toujours été fertile à proportion que ses habitants étaient gens de bien. Voilà donc parmi les Juifs une infinité de miracles [1]. Mais je crois qu'il s'en fait encore beaucoup plus parmi nous, non pour proportionner les biens et les maux temporels à nos œuvres, mais pour nous distribuer gratuitement les vrais biens, ou les secours nécessaires pour les acquérir; tout cela néanmoins, sans que Dieu quitte à tous moments la généralité de sa conduite. C'est ce qu'il faut que je vous explique, car c'est assurément ce qu'il y a de plus admirable dans la Providence.

XIV. L'homme étant un composé d'esprit et de corps, il a besoin de deux sortes de biens, de ceux de l'esprit et de ceux du corps. Dieu l'avait aussi pourvu abondamment de ces biens, par l'établissement des lois générales, dont je vous ai parlé jusqu'ici; car non-seulement le premier homme fut placé d'abord dans le Paradis terrestre, où il trouvait des fruits en abondance, et un entre autres capable de le rendre immortel, mais son corps était encore si bien formé et si soumis à son esprit, qu'en conséquence des lois générales il pouvait jouir de tous ces biens sans se détourner du véritable. D'un autre côté, il était uni à la raison souveraine; et son attention, dont il était absolument le maître, était la cause occasionnelle ou naturelle de ses connaissances. Jamais ses sentiments ne troublaient malgré lui ses idées; car il était exempt de cette concupiscence qui sollicite sans cesse l'esprit de renoncer à la raison

1. Par *miracles*, j'entends les effets qui dépendent des lois générales qui ne nous sont point naturellement connues.

Voy. la seconde *Lettre* de ma *Réponse au vol. I des Réflexions philosophiques et théologiques de M. Arnauld.*

pour suivre les passions. Il était donc bien pourvu pour l'esprit et pour le corps; car il connaissait clairement le vrai bien, et pouvait ne le point perdre. Il sentait les biens du corps, et il pouvait en jouir : tout cela, en conséquence des lois générales de l'union de l'esprit d'un côté avec le corps, et de l'autre avec la raison universelle, sans que ces deux unions se nuisissent l'une à l'autre, parce que le corps était soumis à l'esprit.

Mais l'homme ayant péché, il se trouve tout d'un coup fort mal pourvu de ces deux sortes de biens; car l'ordre, qui est la loi que Dieu suit inviolablement, ne permettant pas qu'en faveur d'un rebelle il y ait à tous moments des exceptions dans les lois générales des communications des mouvements, c'est une nécessité que l'action des objets se communique jusqu'à la partie principale du cerveau, et que l'esprit même en soit frappé, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. Or, l'esprit inquiété malgré lui de la faim, de la soif, de la lassitude, de la douleur, de mille passions différentes, ne peut ni aimer ni rechercher comme il faut les vrais biens; et au lieu de jouir paisiblement de ceux du corps, la moindre indigence le rend malheureux. De sorte que l'homme rebelle à Dieu ayant perdu l'autorité qu'il avait sur son corps, il se trouve uniquement par la perte de ce pouvoir dépourvu des biens dont la Providence l'avait pourvu. Voyons un peu comment Dieu le va tirer de ce malheureux état, sans rien faire contre l'ordre de la justice, et sans changer les lois générales qu'il a établies.

XV. L'homme, avant le péché, n'était soumis et ne devait être soumis qu'à Dieu, car naturellement les anges n'ont point d'autorité sur les esprits qui leur sont égaux; ils n'ont pouvoir que sur les corps, substances inférieures. Or, comme Adam était le maître de ce qui se passait dans la partie principale de son cerveau, quand même les démons eussent pu troubler l'économie de son corps par l'action des objets ou autrement, ils n'auraient pu l'inquiéter ni le rendre malheureux. Mais l'homme ayant perdu presque tout le pouvoir qu'il avait sur son corps, car il lui en reste encore autant que cela est nécessaire pour conserver le genre humain, que Dieu n'a pas voulu détruire à cause du Réparateur, il se trouve nécessairement assujetti à la nature angélique, qui peut maintenant l'inquiéter et le tenter, en produisant dans son corps des traces propres à exciter dans son esprit des pensées fâcheuses. Dieu voyant donc l'homme pécheur à la discrétion, pour ainsi dire, du démon, et environné d'une infinité de créatures qui pouvaient lui donner la mort, dépourvu comme il était de tout secours, il le soumet à la conduite des anges, non-seulement lui, mais encore toute

sa postérité et principalement la nation dont le Messie devait naître. Ainsi, vous voyez que Dieu distribue aux hommes, quoique pécheurs, les biens temporels, non par une providence aveugle, mais par l'action d'une nature intelligente. Pour les biens de l'esprit, ou cette grâce intérieure qui contrebalance les efforts de la concupiscence, et qui nous délivre de la captivité du péché, vous savez que Dieu nous les donne par le souverain prêtre des vrais biens, notre Seigneur Jésus-Christ.

Assurément, Ariste, cette conduite de Dieu est admirable. L'homme, par son péché, devient l'esclave du démon, la plus méchante des créatures, et dépend du corps, la plus vile des substances. Dieu le soumet aux anges et par justice et par bonté. Il nous protége par ce moyen contre les démons, et il proportionne les biens et les maux temporels à nos œuvres, bonnes ou mauvaises. Mais prenez garde, il ne change rien dans les lois générales des mouvements, ni même dans celles de l'union de l'esprit avec le corps et avec la raison universelle; car enfin, dans la puissance souveraine que Dieu a donnée à Jésus-Christ comme homme, généralement sur toutes choses, et dans celle qu'ont les anges sur ce qui regarde les biens et les maux temporels, Dieu ne quitte que le moins qu'il est possible la simplicité de ses voies et la généralité de sa providence, parce qu'il ne communique sa puissance aux créatures que par l'établissement de quelques lois générales. Suivez-moi, je vous prie.

XVI. Le pouvoir qu'ont les anges n'est que sur les corps; car s'ils agissent sur nos esprits, c'est à cause de l'union de l'âme et du corps [1]. Or, rien ne se fait dans les corps que par le mouvement; et il y a contradiction que les anges puissent le produire comme causes véritables. Donc la puissance des anges sur les corps, et sur nous par conséquent, ne vient que d'une loi générale que Dieu s'est faite à lui-même de remuer les corps à la volonté des anges. Donc Dieu ne quitte point la généralité de sa providence lorsqu'il se sert du ministère des anges pour gouverner les nations, puisque les anges n'agissent que par l'efficace et en conséquence d'une loi générale.

Il faut dire la même chose de Jésus-Christ comme homme, comme chef de l'Église, comme souverain prêtre des vrais biens. Sa puissance est infiniment plus grande que celle des anges. Elle s'étend à tout, jusque sur les esprits et sur les cœurs. Mais c'est par son intercession que notre médiateur exerce son pouvoir : « Semper

1. *Entretien VII*, n. 6, etc.

» vivens ad interpellandum pro nobis [1]; » c'est par des désirs toujours efficaces, parce qu'ils sont toujours exaucés : « Ego autem » sciebam quia semper me audis [2]. » Ce n'est point à la vérité par une intercession morale, semblable à celle d'un homme qui intercède pour un autre, mais par une intercession puissante et toujours immanquable, en vertu de la loi générale que Dieu s'est faite de ne rien refuser à son fils; par une intercession semblable à celle des désirs pratiques que nous formons de remuer le bras, de marcher, de parler. Car tous les désirs des créatures sont impuissants en eux-mêmes; ils ne sont efficaces que par la puissance divine; ils n'agissent point indépendamment : ce ne sont au fond que des prières. Mais comme Dieu est immuable dans sa conduite, et qu'il suit exactement les lois qu'il a établies, nous avons la puissance de remuer le bras, et le chef de l'Église celle de la sanctifier, parce que Dieu a établi en notre faveur les lois de l'union de l'âme et du corps, et qu'il a promis à son fils d'exaucer tous ses désirs, selon ces paroles de Jésus-Christ lui-même : « Data est mihi omnis po» testas in cœlo et in terra [3]; » et celles que lui dit son père après sa résurrection : « Postula à me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam [4]. »

XVII. Ariste. — Je suis persuadé, Théodore, que les créatures n'ont point d'efficace propre, et que Dieu ne leur communique sa puissance que par l'établissement de quelques lois générales. J'ai la puissance de remuer le bras; mais c'est en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, et que Dieu étant immuable, il est constant dans ses décrets. Dieu a donné à l'ange conducteur du peuple juif la puissance de le punir et de le récompenser, parce qu'il a voulu que les volontés de cet ange fussent suivies de leurs effets. J'en demeure d'accord; mais c'est Dieu lui-même qui ordonne à ce ministre tout ce qu'il doit faire. Dieu a donné à Jésus-Christ une souveraine puissance; mais il lui prescrit tout ce qu'il doit faire. Ce n'est pas Dieu qui obéit aux anges; ce sont les anges qui obéissent à Dieu. Et Jésus-Christ nous apprend qu'il ne nous a rien dit de lui-même, et que son père lui a marqué tout ce qu'il avait à nous dire. Jésus-Christ intercède, mais c'est pour ceux que son père a prédestinés. Il dispose de tout dans la maison de son père, mais il ne dispose de rien de son chef. Ainsi Dieu quitte la généralité de sa providence; car, quoiqu'il exécute les volontés de Jésus-Christ et des anges en conséquence des lois générales, il forme en eux toutes leurs volontés par des inspirations particulières. Il n'y a point pour cela de loi générale.

Théodore. — En êtes-vous bien certain, Ariste? Assurément,

1 *Hæbr.* 7, 25. — 2. *Joan.* 11, 42. — 3. *Matth.* 28. — 4. *Ps.* 2.

si Dieu ordonne en particulier à l'âme sainte du Sauveur et aux anges de former tous les désirs qu'ils ont par rapport à nous, Dieu quitte en cela la généralité de sa providence [1]. Mais, je vous prie, pensez-vous que l'ange conducteur du peuple juif avait besoin de beaucoup de lumière pour le gouverner, et que le vrai Salomon ait dû être uni d'une manière particulière à la sagesse éternelle pour réussir dans la construction de son grand ouvrage?

Ariste. — Oui, certainement.

Théodore. — Pourquoi cela? L'esprit le plus stupide et le moins éclairé peut réussir aussi bien que le plus sage des hommes, lorsqu'on lui marque tout ce qu'il doit faire, et la manière dont il le doit faire, principalement si tout ce qu'il y a à faire ne consiste qu'à former certains désirs dans telles et telles circonstances. Or, selon vous, ni l'ange conducteur du peuple, ni Jésus-Christ même n'a rien désiré que son Père ne le lui ait ordonné en détail. Je ne vois donc pas qu'il ait eu besoin pour son ouvrage d'une sagesse extraordinaire. Mais de plus, dites-moi, je vous prie, en quoi consiste cette souveraine puissance que Jésus-Christ a reçue.

Ariste. — C'est que tous ses désirs sont exaucés.

Théodore. — Mais, Ariste, si Jésus-Christ ne peut rien désirer que par un ordre exprès de son Père; si ses désirs ne sont point en son pouvoir, comment sera-t-il capable de recevoir quelque véritable pouvoir? Vous avez le pouvoir de remuer votre bras; mais c'est qu'il dépend de vous de le remuer ou de ne pas le remuer. Cessez d'être le maître de vos volontés, par cela seul vous perdrez tous vos pouvoirs. Est-ce que cela n'est pas évident? Prenez donc garde, je vous prie, de ne point offenser la sagesse du Sauveur et de ne le point priver de sa puissance. Ne lui ôtez pas la gloire qu'il doit retirer de la part qu'il a dans la construction du temple éternel. S'il n'y a point d'autre part que de former des désirs impuissants commandés par des ordres particuliers, son ouvrage ne doit pas, ce me semble, lui faire beaucoup d'honneur.

XVIII. Ariste. — Non, Théodore; mais aussi Dieu en retire davantage.

Théodore. — Si cela est, vous avez raison; car Dieu doit retirer bien plus de gloire de la magnificence du temple éternel que le sage Salomon qui le construit. Mais voyons un peu. Comparons ensemble les deux principales manières de la providence divine, pour reconnaître celle qui est la plus digne des attributs divins.

1. Tout cela est expliqué fort au long dans mes *Réponses à M. Arnauld*, principalement dans la *Réponse à sa Dissertation* et dans ma première *Lettre* touchant son troisième volume des *Réflexions*.

Selon la première, Dieu forme d'abord un tel dessein indépendamment des voies de l'exécuter. Il en choisit l'architecte. Il le remplit de sagesse et d'intelligence. Outre cela, il lui marque en détail tous les désirs qu'il doit former et toutes les circonstances de ces désirs. Et enfin il exécute lui-même fort exactement tous les désirs qu'il a ordonnés que l'on formât. Voilà l'idée que vous avez de la conduite de Dieu, puisque vous voulez qu'il forme par des volontés particulières tous les désirs de l'âme sainte de Jésus-Christ. Et voici l'idée que j'en ai [1]. Je crois que Dieu, par sa prescience infinie, ayant prévu toutes les suites de toutes les lois possibles qu'il pouvait établir, a uni son Verbe à telle nature humaine et dans telles circonstances, que l'ouvrage qui suivra de cette union lui doit faire plus d'honneur que tout autre ouvrage qui serait produit par toute autre voie; Dieu, encore un coup, ayant prévu qu'agissant dans l'humanité sainte de notre médiateur par des voies très-simples et très-générales, je veux dire par les plus dignes des attributs divins, elle devait faire un tel usage de sa puissance, ou former avec une liberté parfaite une telle suite de désirs, que ces désirs étant exaucés, et méritant de l'être à cause de son sacrifice, l'Église future qui en devait être formée serait plus ample et plus parfaite que si Dieu avait choisi toute autre nature dans toute autre circonstance.

Comparez donc, je vous prie, l'idée que vous avez de la Providence avec la mienne. Laquelle des deux marque plus de sagesse et de prescience? La mienne porte le caractère de la qualité la plus impénétrable de la Divinité, qui est de prévoir les actes libres de la créature dans toutes sortes de circonstances. Selon la mienne, Dieu se sert aussi heureusement des causes libres que des causes nécessaires pour l'exécution de ses desseins. Selon la mienne, Dieu ne forme point aveuglément ses sages desseins. Avant que de les former, je parle humainement, il compare tous les ouvrages possibles avec tous les moyens possibles de les exécuter. Selon la mienne, Dieu doit retirer une gloire infinie de la sagesse de sa conduite; mais sa gloire n'ôte rien à celle des causes libres, auxquelles il communique sa puissance sans les priver de leur liberté. Dieu leur donne part à la gloire de son ouvrage et du leur, en les laissant agir librement selon leur nature, et par ce moyen il augmente la sienne. Car il est infiniment plus difficile d'exécuter sûrement ses desseins par des causes libres que par des causes nécessaires, ou nécessitées, ou invinciblement déterminées par des ordres exprès et des impressions invincibles.

1. Voy. *Entretien X*.

ARISTE. — Je conviens, Théodore, qu'il y a plus de sagesse, et que Dieu tire plus de gloire, et même l'humanité sainte de notre médiateur, selon cette idée de la Providence, que selon aucune autre.

THÉODORE. — Vous pourriez ajouter que, selon cette idée, on comprend fort bien comment Jésus-Christ n'a point reçu inutilement une puissance souveraine sur toutes les nations, et pourquoi il fallait unir son humanité sainte avec la sagesse éternelle, afin qu'il exécutât heureusement son ouvrage. Mais il suffit que vous conveniez qu'une de ces deux providences est plus sage que l'autre; car il faudrait être bien impie pour attribuer à Dieu celle qui paraît la moins digne de ses attributs.

XIX. ARISTE. — Je me rends, Théodore. Mais expliquez-moi, je vous prie, d'où vient que Jésus-Christ dit lui-même qu'il exécute fidèlement les volontés de son père. « Quæ placita sunt ei » facio semper, » dit-il [1]; et dans un autre endroit : « Ego ex me » ipso non sum locutus; sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit quid dicam et quid loquar. Et scio quia mandatum » ejus vita æterna est. Quæ ergo ego loquor, sicut dixit mihi pater, » sic loquor [2]. » Comment accorder ces passages, et quantité d'autres semblables, avec ce sentiment, que Dieu ne forme point par des volontés particulières tous les désirs de la volonté humaine de Jésus-Christ? Cela m'embarrasse un peu.

THÉODORE. — Je vous avoue, Ariste, que je ne comprends pas seulement comment ces passages peuvent vous embarrasser. Quoi donc! est-ce que vous ne savez pas que le Verbe divin, dans lequel subsiste l'humanité sainte du Sauveur, est la loi vivante du Père éternel; et qu'il y a même contradiction que la volonté humaine de Jésus-Christ s'écarte jamais de cette loi? Dites-moi, je vous prie, lorsque vous donnez l'aumône, n'êtes-vous pas certain que vous faites la volonté de Dieu? et si vous étiez bien assuré que vous n'avez jamais fait que de bonnes œuvres, ne pourriez-vous pas dire sans crainte : « Quæ placita sunt ei facio semper! »

ARISTE. — Il est vrai. Mais il y aurait toujours bien de la différence.

THÉODORE. — Fort grande assurément; car comment savons-nous que nous faisons la volonté de Dieu en donnant l'aumône? C'est peut-être que nous avons lu dans la loi écrite que Dieu nous ordonne de secourir les misérables; ou que, rentrant en nous-mêmes pour consulter la loi divine, nous avons trouvé dans ce code éternel, ainsi que l'appelle saint Augustin, que telle est la

1. *Joan*. 8, 29. — 2. *Joan*. 12, 49, 50.

volonté de l'Être infiniment parfait. Sachez donc, Ariste, que le Verbe divin est la loi de Dieu même et la règle inviolable de ses volontés, que c'est là que se trouvent les commandements divins. « In Verbo unigenito Patris est omne mandatum [1], » dit saint Augustin. Sachez que tous les esprits, les uns plus, les autres moins, ont la liberté de consulter cette loi; sachez que leur attention est la cause occasionnelle qui leur en explique tous les commandements, en conséquence des lois générales de leur union avec la raison; sachez qu'on ne peut rien faire qui ne soit agréable à Dieu, lorsqu'on observe exactement ce que l'on y trouve écrit; sachez surtout que l'humanité sainte du Sauveur est unie plus étroitement à cette loi que la plus éclairée des intelligences, et que c'est par elle que Dieu a voulu nous en expliquer les obscurités. Mais prenez garde qu'il ne l'a pas privée de sa liberté, ou du pouvoir de disposer de cette attention, qui est la cause occasionnelle de nos connaissances. Car assurément l'âme sainte de Jésus-Christ, quoique sous la direction du Verbe, a le pouvoir de penser à ce qui lui plaît pour exécuter l'ouvrage pour lequel Dieu l'a choisie, puisque Dieu, par sa qualité de scrutateur des cœurs, se sert aussi heureusement des causes libres que des causes nécessaires pour l'exécution de ses desseins [2].

XX. Ne pensez pas néanmoins, Ariste, que Dieu ne quitte jamais la généralité de sa conduite à l'égard de l'humanité de Jésus-Christ, et qu'il ne forme les désirs de cette âme sainte qu'en conséquence des lois générales de l'union générale qu'elle a avec le Verbe. Lorsque Dieu prévoit que notre médiateur, entre une infinité de bonnes œuvres qu'il découvre dans le Verbe en conséquence de son attention, doit faire le choix dont les suites sont les meilleures qui puissent être, alors Dieu, qui ne quitte jamais sans raison la simplicité de ses voies, ne le détermine point par des volontés particulières à faire ce qu'il prévoit qu'il fera suffisamment par l'usage de sa liberté en conséquence des lois générales. Mais lorsque l'âme sainte du Sauveur, à cause des comparaisons infinies et infiniment infinies des combinaisons de tous les effets, qui sont ou qui seront des suites de ses désirs, pourrait bien choisir entre plusieurs bonnes œuvres, car il n'en peut faire que de bonnes, celles qui paraissaient les meilleures et dont les suites néanmoins ne seraient pas si avantageuses à son ouvrage; alors si Dieu retire plus

1. *Confess.* liv. XIII, ch. 15. « Mandatum Patris ipse est Filius. Quomodo enim non est mandatum Patris, quod est Verbum Patris? » (Aug. serm. 140. *De Verbis Evang.*, n. 6.)

2. Voy. la première *Lettre à M. Arnauld,* et la *Réponse à* sa *Dissertation,* et la première *Lettre* que j'ai écrite touchant les siennes.

de gloire de la beauté de l'ouvrage que de la simplicité des voies, il la quitte, cette simplicité, et il agit d'une manière particulière et extraordinaire dans l'humanité du Sauveur, afin qu'elle veuille précisément ce qui l'honorera le plus. Mais quoiqu'il agisse en elle de cette manière, je crois qu'il ne la détermine jamais par des impressions invincibles de sentiment, quoique toujours infaillibles, afin qu'elle ait aussi le plus de part qu'il est possible à la gloire de son ouvrage; car cette conduite, qui fait honneur à la liberté et à la puissance de Jésus-Christ, est encore plus glorieuse à Dieu que toute autre, puisqu'elle exprime sa qualité de scrutateur des cœurs, et témoigne hautement qu'il sait se servir aussi heureusement des causes libres que des causes nécessaires pour l'exécution de ses desseins.

Ariste. — Je comprends, Théodore, parfaitement votre pensée. Vous voulez que Dieu ne quitte jamais sans de grandes raisons la simplicité et la généralité de ses voies, afin que sa providence ne ressemble point à celle des intelligences bornées; vous voulez que sa prescience soit le fondement de la prédestination même de Jésus-Christ, et que, s'il a uni son Verbe à telle nature et dans telles circonstances, c'est qu'il a prévu que l'ouvrage qui devait suivre de cette prédestination, laquelle est la cause et le fondement de celle de tous les élus en conséquence des lois générales qui font l'ordre de la grâce, que cet ouvrage, dis-je, serait le plus beau qui se puisse produire par les voies les plus divines. Vous voulez que l'ouvrage et les voies jointes ensemble, tout cela soit plus digne de Dieu que tout autre ouvrage produit par toute autre voie.

XXI. Théodore. — Oui, Ariste, je le veux, par ce principe que Dieu ne peut agir que pour lui, que par l'amour qu'il se porte à lui-même, que par sa volonté, qui n'est point comme en nous une impression qui lui vienne d'ailleurs et qui le porte ailleurs; en un mot, que pour sa gloire, que pour exprimer les perfections divines qu'il aime invinciblement, qu'il se glorifie de posséder, et dans lesquelles il se complaît par la nécessité de son être. Il veut que son ouvrage porte par sa beauté et par sa magnificence le caractère de son excellence et de sa grandeur, et que ses voies ne démentent point sa sagesse infinie et son immutabilité. S'il y a des défauts dans son ouvrage, des monstres parmi les corps, et une infinité de pécheurs et de damnés, c'est qu'il ne peut y avoir de défauts dans sa conduite, c'est qu'il ne doit pas former ses desseins indépendamment des voies. Il a fait pour la beauté de l'univers et pour le salut des hommes tout ce qu'il peut faire, non absolument, mais agissant comme il doit agir, agissant pour sa gloire selon tout ce

qu'il est; il aime toutes choses à proportion qu'elles sont aimables; il veut la beauté de son ouvrage et que tous les hommes soient sauvés; il veut la conversion de tous les pécheurs; mais il aime davantage sa sagesse, il l'aime invinciblement, il la suit inviolablement. L'ordre immuable de ses divines perfections, voilà sa loi et la règle de sa conduite, loi qui ne lui défend pas de nous aimer, et de vouloir que toutes ses créatures soient justes, saintes, heureuses et parfaites; mais loi qui ne lui permet pas de quitter à tous moments pour des pécheurs la généralité de ses voies. Sa providence porte assez de marques de sa bonté pour les hommes. Souffrons, réjouissons-nous qu'elle exprime aussi tous ses autres attributs.

Théotime. — Hé bien, Ariste, que pensez-vous de la providence divine?

Ariste. — Je l'adore et je m'y soumets.

Théodore. — Il faudrait, Ariste, bien du discours pour vous faire considérer toutes les beautés de cette providence adorable, et pour en faire remarquer les principaux traits dans ce que nous voyons arriver tous les jours. Mais je vous ai, ce me semble, suffisamment expliqué le principe : suivez-le de près, et vous comprendrez assurément que toutes ces contradictions, qui font pitoyablement triompher les ennemis de la Providence, sont autant de preuves qui démontrent ce que je viens de vous dire.

TREIZIÈME ENTRETIEN.

Qu'il ne faut point critiquer la manière ordinaire de parler de la Providence. Quelles sont les principales lois générales par lesquelles Dieu gouverne le monde. De la providence de Dieu dans l'infaillibilité qu'il conserve à son Eglise.

I. Ariste. — Ah! Théodore, que l'idée que vous m'avez donnée de la Providence me paraît belle et noble, mais de plus qu'elle est féconde et lumineuse, qu'elle est propre à faire taire les libertins et les impies! Jamais principe n'eut plus de suites avantageuses à la religion et à la morale. Qu'il répand de lumières qu'il dissipe de difficultés, cet admirable principe! Tous ces effets qui se contredisent dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce ne marquent nulle contradiction dans la cause qui les produit : ce sont au contraire autant de preuves évidentes de l'uniformité de sa conduite. Tous ces maux qui nous affligent, tous ces désordres qui nous choquent, tout cela s'accorde aisément avec la sagesse, la bonté, la justice de celui qui règle tout. Je voulais qu'on arrachât

les méchants qui vivent parmi les bons; mais j'attends en patience la consommation des siècles, le jour de la moisson, ce grand jour destiné à rendre à chacun selon ses œuvres. Il faut que l'ouvrage de Dieu s'exécute par des voies qui portent le caractère de ses attributs. J'admire présentement le cours majestueux de la providence générale.

Théodore. — Je vois bien, Ariste, que vous avez suivi de près et avec plaisir le principe que je vous ai exposé ces jours-ci, car vous en paraissez encore tout ému. Mais l'avez-vous bien saisi? vous en êtes-vous bien rendu le maître? C'est de quoi je doute encore, car il est bien difficile que, depuis si peu de temps, vous l'ayez assez médité pour vous en mettre en pleine possession. Faites-nous part, je vous prie, de quelques-unes de vos réflexions, afin de me délivrer de mon doute et que je sois en repos; car plus les principes sont utiles, plus ils sont féconds, plus est-il dangereux de ne les prendre pas tout à fait bien.

II. Ariste. — Je le crois ainsi, Théodore; mais ce que vous nous avez dit est si clair, votre maniere d'expliquer la Providence s'accorde si parfaitement avec l'idée de l'Être infiniment parfait et avec tout ce que nous voyons arriver, que je sais bien qu'elle est véritable. Que je sens de joie de me voir délivré du préjugé dans lequel je vois que donne le commun du monde et même bien des philosophes! Dès qu'il arrive quelque malheur à un méchant homme, ou connu pour tel, chacun juge aussitôt des desseins de Dieu, et décide hardiment que Dieu l'a voulu punir. Mais s'il arrive, ce qui n'arrive que trop, qu'un fourbe, qu'un scélérat réussisse dans ses entreprises, ou qu'un homme de bien succombe à la calomnie de ses ennemis, est-ce que Dieu veut punir celui-ci et récompenser celui-là? Nullement. C'est, disent les uns, que Dieu veut éprouver la vertu de cet homme de bien; et les autres, que c'est un malheur qu'il a seulement permis et qu'il n'a pas eu dessein de causer. Je trouve que ces peuples qui font gloire de haïr et de mépriser les pauvres, sur ce principe que Dieu lui-même hait et méprise les misérables, puisqu'il les laisse dans leurs misères, raisonnent plus conséquemment. De quoi s'avise-t-on de juger des desseins de Dieu? Ne devrait-on pas comprendre qu'on n'y connaît rien, puisqu'on se contredit à tous moments?

Théodore. Est-ce là, Ariste, comment vous prenez mes principes et l'usage que vous en faites? Je trouve que ceux que vous condamnez ont plus de raison que vous.

Ariste. — Comment, Théodore! Je pense que vous raillez, ou que vous voulez vous divertir à me contredire.

Théodore. — Nullement.

Ariste. — Quoi donc! est-ce que vous approuvez l'impertinence de ces historiens passionnés qui, après avoir raconté la mort d'un prince, jugent des desseins de Dieu sur lui selon leur passion et les intérêts de leur nation? Il faut bien que les écrivains espagnols ou les français aient tort, ou peut-être les uns et les autres, lorsqu'ils décrivent la mort de Philippe II. Ne faut-il pas que les rois meurent aussi bien que nous?

Théodore. — Ces historiens ont tort, mais vous n'avez pas raison. Il ne faut pas juger que Dieu a dessein de faire du mal à un prince ennemi que nous haïssons : cela est vrai ; mais on peut, et on doit croire qu'il a dessein de punir les méchants et de récompenser les bons. Ceux qui jugent de Dieu sur l'idée qu'ils ont de la justice exacte de l'Être infiniment parfait en jugent bien ; et ceux qui lui attribuent des desseins qui favorisent leurs inclinations déréglées en jugent très-mal.

III. Ariste. — Il est vrai ; mais c'est une des suites des lois naturelles, que tel soit accablé sous les ruines de sa maison, et le plus homme de bien n'en aurait pas échappé.

Théodore. — Qui en doute? Mais avez-vous déjà oublié que c'est Dieu qui a établi ces lois naturelles? La fausse idée d'une nature imaginaire vous occupe encore quelque peu l'esprit, et vous empêche de bien prendre le principe que je vous ai expliqué. Prenez donc garde. Puisque c'est Dieu qui a établi les lois naturelles, il a dû combiner le physique avec le moral, de manière que les suites de ces lois soient les meilleures qui puissent être, je veux dire les plus dignes de sa justice et de sa bonté, aussi bien que de ses autres attributs. Ainsi on a raison de dire que la mort terrible d'un brutal et d'un impie est un effet de la vengeance divine; car, quoique cette mort ne soit peut-être qu'une suite des lois naturelles que Dieu a établies, il ne les a établies que pour de semblables effets; mais s'il arrive quelque malheur à un homme de bien dans le temps qu'il va faire une bonne œuvre, on ne doit pas dire que Dieu l'a voulu punir, parce que Dieu n'a pas établi les lois générales en vue de semblables effets. On doit dire ou que Dieu l'a permis, ce malheur, à cause que c'est une suite naturelle de ces lois qu'il a établies pour de meilleurs effets ; ou qu'il a eu dessein par là d'éprouver cet homme de bien et de lui faire mériter sa récompense; car entre les motifs que Dieu a eus de combiner de telle et telle manière le physique avec le moral, il faut assurément mettre en compte les grands biens que Dieu a prévu que nous tirerions de nos misères présentes.

Ainsi les hommes ont raison d'attribuer à la justice de Dieu les maux qui arrivent aux méchants ; mais je crois qu'ils se trompent en deux manières : la première, c'est qu'ils ne font de ces jugements que dans les punitions extraordinaires et qui leur frappent l'esprit ; car si un scélérat meurt de la fièvre, ils ne jugent pas ordinairement que c'est une punition de Dieu : il faut pour cela qu'il meure d'un coup de foudre, ou par la main du bourreau ; la seconde, c'est qu'ils s'imaginent que les punitions remarquables sont des effets d'une volonté particulière de Dieu. Autre faux jugement qui, ôtant à la providence divine sa simplicité et sa généralité, en efface le caractère de la prescience infinie et de l'immutabilité ; car assurément il faut infiniment plus de sagesse pour combiner le physique avec le moral, de manière que tel se trouve justement puni de ses violences en conséquence de l'enchaînement des causes, que de le punir par une providence particulière et miraculeuse.

Ariste. — C'est ainsi, Théodore, que je le comprends. Mais ce que vous dites là ne justifie pas la témérité de ceux qui jugent hardiment des desseins de Dieu dans tout ce qu'ils voient arriver.

IV. Théodore. — Je ne prétends pas aussi qu'ils aient toujours raison. Je dis seulement qu'ils ont raison quand leurs jugements sont exempts de passion et d'intérêt, et qu'ils sont appuyés sur l'idée que nous avons tous de l'Être infiniment parfait. Encore ne prétends-je pas qu'ils fassent bien de dire trop affirmativement que Dieu a eu tel ou tel dessein. Par exemple, il me paraît certain qu'un des motifs de l'établissement des lois générales a été telle affliction de tel homme de bien, si Dieu a prévu que ce lui serait un grand sujet de mérite. Ainsi, Dieu a voulu cette affliction, qui nous paraît à nous autres, qui n'en prévoyons pas les suites, ne pas s'accorder avec sa bonté. Ceux donc qui décident que Dieu a seulement permis que tel malheur arrivât à tel, font un faux jugement. Mais que voulez-vous, Ariste? Il vaut mieux laisser aux hommes, prévenus comme ils sont de leur nature imaginaire, la liberté de juger trop affirmativement des desseins de Dieu, que de les critiquer sur la contradiction de leurs jugements touchant des effets qui paraissent contredire les attributs divins. Qu'importe que les esprits se contredisent et s'embarrassent selon leurs fausses idées, pourvu qu'au fond on ne se trompe point dans les choses essentielles! Pourvu que les hommes ne donnent point à Dieu des desseins contraires à ses attributs, et qu'ils ne le fassent point agir pour favoriser leurs passions, je crois qu'il faut les écouter paisiblement. Au lieu de les embarrasser par des contradictions qui selon leurs principes sont inexplicables, la charité veut qu'on reçoive ce qu'ils disent pour

les affermir dans l'idée qu'ils ont de la Providence, puisqu'ils ne sont point en état d'en avoir une meilleure; car il vaut encore mieux attribuer à Dieu une providence humaine que de croire que tout se fait au hasard. Mais, de plus, ils ont raison dans le fond. Tel impie est mort : on peut dire hardiment que Dieu a eu dessein de le punir. On aurait encore plus de raison de dire que Dieu a voulu empêcher qu'il ne corrompît les autres, parce qu'effectivement Dieu veut toujours par les lois générales qu'il a établies, faire tout le bien qui se peut. Tel homme de bien est mort avant l'âge, lorsqu'il allait secourir un misérable : on ne doit point craindre de juger, quand même il aurait été frappé de la foudre, que Dieu l'a voulu récompenser. On peut dire de lui ce que l'Écriture dit d'Hénoch : « Raptus est ne malitia » mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius. » La mort l'a enlevé, de peur que le siècle ne lui corrompît l'esprit et le cœur. C'est que tous ces jugements sont conformes à l'idée que nous avons de la justice et de la bonté de Dieu, et qu'ils s'accordent assez bien avec les desseins qu'il a eus, lorsqu'il a établi les lois générales qui règlent le cours ordinaire de sa providence. Ce n'est pas qu'on ne se trompe souvent dans ces jugements; car apparemment tel ou tel homme de bien qui est mort jeune aurait encore acquis de plus grands mérites et converti bien des pécheurs, s'il eût vécu plus long-temps dans les circonstances où il se serait trouvé, en conséquence des lois générales de la nature et de la grâce. Mais ces sortes de jugements, quoiqu'un peu téméraires ou hardis, n'ont point de mauvais effets; et ceux qui les font ne prétendent point tant qu'on les croie véritables, qu'on adore la sagesse et la bonté de Dieu dans le gouvernement du monde.

Ariste. — Je vous entends, Théodore. Il vaut mieux que les hommes parlent mal de la Providence que de n'en parler jamais.

Théodore. — Non, Ariste. Mais il vaut mieux que les hommes parlent souvent de la Providence selon leurs faibles idées, que de n'en parler jamais. Il vaut mieux que les hommes parlent de Dieu humainement, que de n'en dire jamais rien. Il ne faut jamais mal parler ni de Dieu ni de sa providence. Cela est vrai; mais il nous est permis de bégayer sur ces matières si relevées, pourvu que ce soit selon l'analogie de la foi. Car Dieu se plaît dans les efforts que nous faisons pour raconter ses merveilles. Croyez-moi, Ariste, on ne peut guère plus mal parler de la Providence que de n'en dire jamais rien.

Théotime. — Voudriez-vous, Ariste, qu'il n'y eût que les phi-

losophes qui parlassent de la Providence, et entre les philosophes que ceux qui ont l'idée que vous en avez maintenant?

V. Ariste. — Je voudrais, Théotime, que les hommes ne parlassent jamais de la Providence d'une manière propre à faire croire aux simples que les méchants ne réussissent jamais dans leurs entreprises; car la prospérité des impies est un fait si constant, que cela peut jeter et que cela jette souvent de la défiance dans les esprits. Si les biens et les maux temporels étaient à peu près réglés suivant les mérites et la confiance en Dieu, la manière dont on parle ordinairement de la Providence n'aurait point de mauvaises suites. Mais prenez-y garde : la plupart des hommes, et ceux-là principalement qui ont le plus de piété, tombent dans de très-grands malheurs, parce qu'au lieu de se servir dans leurs besoins des moyens sûrs que leur fournit la providence générale, ils tentent Dieu dans l'espérance trompeuse d'une providence particulière. S'ils ont un procès, par exemple, ils négligent de faire les écritures nécessaires pour instruire les juges de la justice de leur cause. S'ils ont des ennemis ou des envieux qui leur dressent des embûches, au lieu de veiller sur eux pour découvrir leurs desseins, ils s'attendent que Dieu ne manquera pas de les protéger. Les femmes qui ont un mari fâcheux, au lieu de le gagner par la patience et l'humilité, vont en faire leurs plaintes à tous les gens de bien qu'elles connaissent et le recommander à leurs prières. On n'obtient pas toujours par ce moyen ce qu'on désire et ce qu'on espère; et alors on ne manque guère de murmurer contre la Providence et d'entrer dans des sentiments qui offensent les perfections divines. Vous savez, Théotime, les funestes effets que produit dans l'esprit des simples une Providence mal entendue, et que c'est principalement de là que la superstition tire son origine, superstition qui cause dans le monde une infinité de maux.

Théotime. — Je vous avoue, Ariste, qu'il serait à souhaiter que tous les hommes eussent une juste idée de la providence divine. Mais je vous soutiens, avec Théodore, que cela n'étant pas possible, il vaut mieux qu'ils en parlent comme ils font que de n'en rien dire du tout. L'idée qu'ils en ont, toute fausse qu'elle est, et même cette pente naturelle qui fait que les esprits se portent à la superstition, leur est fort avantageuse dans l'état où ils sont, car cela les empêche de tomber dans mille désordres. Quand vous y aurez bien pensé, je crois que vous en demeurerez d'accord. Tel perd son procès pour avoir négligé les moyens naturels de le gagner. Qu'importe, Ariste? La perte de son bien sera peut-être la cause de son salut. Assurément, si ce n'est point la paresse et la négligence qui

l'ont porté à laisser tout là, mais un saint mouvement de confiance en Dieu, et la crainte d'entrer dans un esprit de chicane et de perdre son temps assez inutilement; si cela est, il a gagné son procès devant Dieu, quoiqu'il l'ait peut-être perdu devant les hommes; car il lui reviendra plus de profit d'un procès perdu de cette manière que d'un autre gagné avec dépens, dommages et intérêts.

VI. Nous sommes chrétiens, Ariste; nous avons droit aux vrais biens : le ciel est maintenant ouvert, et Jésus-Christ, notre précurseur et notre chef, y est déjà entré pour nous. Ainsi Dieu ne récompense plus, comme autrefois, notre confiance en lui par l'abondance des biens temporels, il en a de meilleurs pour ses enfants adoptés en Jésus-Christ. Ce temps est passé avec la loi. L'alliance ancienne et figurative de la nouvelle est maintenant abrogée. Si nous étions Juifs, j'entends des Juifs charnels, nous aurions ici-bas une récompense proportionnée à nos mérites; encore un coup, je dis des Juifs charnels, car les Juifs chrétiens ont eu part à la croix de Jésus-Christ avant que d'avoir part à sa gloire. Mais nous avons de meilleures espérances qu'eux, *meliorem et manentem substantiam* [1], fondée sur une meilleure alliance et de meilleures victimes : *Melioris testamenti sponsor factus est Jesus.... Melioribus hostiis quam istis* [2]. La prospérité des méchants ne doit plus étonner que les chrétiens juifs, que les mahométans, que ceux qui ne savent pas la différence qu'il y a entre les deux alliances, entre la grâce de l'ancien Testament et celle du nouveau, entre les biens temporels que Dieu distribuait aux Juifs par le ministère des anges, et les vrais biens que Dieu donne à ses enfants par notre chef et notre médiateur Jésus-Christ. On croit que les hommes doivent être misérables à proportion qu'ils sont criminels. Il est vrai; mais dans le fond on a raison de le croire, car cela arrivera tôt ou tard. Il n'y a point de chrétien qui ne sache que le jour viendra auquel Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. La prospérité des méchants ne peut donc ébranler que ceux qui manquent de foi, et qui ne reconnaissent point d'autres biens que ceux de la vie présente. Ainsi, Ariste, l'idée confuse et imparfaite de la Providence qu'ont la plupart des hommes ne produit point tant de mauvais effets que vous le pensez dans les vrais chrétiens, quoiqu'elle trouble l'esprit et qu'elle inquiète extrêmement le commun des hommes, qui remarquent souvent qu'elle ne s'accorde pas avec l'expérience. Mais il vaut mieux qu'ils en aient cette idée que de n'en avoir point du tout, ce qui arriverait peu à peu s'ils la laissaient effacer de leur esprit par un silence pernicieux.

1. *Hæbr.* 10, 34. — 2. *Ibid.* 7, 22, 9, 23.

ARISTE. — Je vous avoue, Théotime, que la foi empêche souvent qu'on ne tire des conséquences impies de la prospérité des méchants et des afflictions des gens de bien. Mais comme la foi n'est pas si sensible que l'expérience continuelle de ces événements fâcheux, elle n'empêche pas toujours que l'esprit ne s'ébranle et ne se défie de la Providence. De plus, les Chrétiens ne suivent presque jamais les principes de leur religion; ils parlent des biens et des maux comme les Juifs charnels. Quand un père exhorte son fils à la vertu, il ne craint point de lui dire que, s'il est homme de bien, toutes ses entreprises réussiront. Croyez-vous que son fils pense aux vrais biens? Hélas! peut-être que le père n'y pensa jamais lui-même. Cependant les libertins, qui remarquent avec soin les contradictions de tous ces discours qu'on fait sans réflexion sur la Providence, ne manquent pas d'en tirer des preuves de leur impiété; et elles sont si sensibles, ces preuves, et si palpables, qu'il suffit qu'ils les proposent pour ébranler les gens de bien et pour renverser ceux que la foi ne soutient point. « Pensez-vous, dit Jésus-Christ, que ces dix-huit personnes qui furent écrasées sous les ruines de la tour de Siloé fussent plus criminelles ou plus redevables à la justice de Dieu que les autres habitants de Jérusalem? Non, dit-il, mais vous périrez tous si vous ne faites pénitence [1]. » Voilà comme il faut parler aux hommes pour leur apprendre qu'en cette vie les plus misérables ne sont pas pour cela les plus criminels, et que ceux qui vivent dans l'abondance, au milieu des plaisirs et des honneurs, ne sont pas pour cela plus chéris de Dieu, ni protégés d'une providence plus particulière.

VII. THÉOTIME. — Oui, Ariste. Mais tout le monde n'est pas toujours en état de goûter cette vérité. *Durus est hic sermo*. Les charnels, ceux qui ont encore l'esprit juif, n'y comprennent rien. Il faut parler aux hommes selon leur portée, et s'accommoder à leur faiblesse pour les gagner peu à peu. Il faut conserver soigneusement dans leur esprit l'idée de la Providence telle qu'ils sont capables de l'avoir. Il faut leur promettre le centuple; qu'ils l'entendent comme ils pourront, selon les dispositions de leur cœur. Les charnels l'entendront mal, il est vrai; mais il vaut encore mieux qu'ils croient que la vertu sera mal récompensée que de ne l'être point du tout. Elle le sera même parfaitement bien, selon leurs fausses idées. Quelque libertin leur fera remarquer qu'on leur fait de vaines promesses. Je le veux. Mais peut-être cela servira-t-il à leur faire comprendre qu'ils se trompent eux-mêmes, et que les biens qu'ils estiment si fort sont bien peu de chose, puisque Dieu les

1. *Luc*. 13, 4.

distribue si mal à leur gré, et selon leurs préjugés. Assurément, Ariste, on ne peut guère trop parler de la Providence, quand même on n'y connaîtrait rien; car cela réveille toujours dans l'esprit cette pensée, qui est le fondement de toutes les religions, qu'il y a un Dieu qui récompense et qui punit. L'idée confuse de la Providence est aussi utile que celle que vous en avez, pour porter à la vertu le commun des hommes. Elle ne peut éclaircir les difficultés des impies; on ne peut la défendre sans tomber dans un nombre infini de contradictions. Cela est vrai. Mais c'est de quoi les simples ne s'embarrassent guère. La foi les soutient; et leur simplicité, leur humilité les met assez à couvert contre les attaques des libertins. Ainsi je crois que dans les discours faits pour tout le monde, il faut parler de la Providence selon l'idée la plus commune; et ce que Théodore nous a appris, il faut le garder pour faire taire les prétendus esprits forts, et pour rassurer ceux qui se trouveraient ébranlés par la considération des effets qui paraissent contredire les perfections divines : encore doit-on supposer qu'ils soient capables de l'attention nécessaire pour suivre nos principes; car autrement ce serait bien le plus court, s'ils étaient chrétiens, de les arrêter uniquement par l'autorité de l'Écriture.

Ariste. — Je me rends, Théotime. Il faut parler aux hommes selon leurs idées, lorsqu'ils ne sont point en état d'approfondir les matières. Si on critiquait le sentiment confus qu'ils ont de la Providence, on leur serait peut-être un sujet de chute. Il serait facile de les embarrasser par les contradictions où ils tombent. Mais il serait fort difficile de les délivrer de leur embarras; car il faut trop d'application pour reconnaître et pour suivre les vrais principes de la Providence. Je le comprends, Théotime, et je pense que c'est principalement pour cela que Jésus-Christ et les apôtres ne nous ont point enseigné formellement les principes de raison dont les théologiens se servent pour appuyer les vérités de la foi. Ils ont supposé que les personnes éclairées sauraient ces principes, et que les simples, qui se rendent uniquement à l'autorité, n'en auraient pas besoin, et qu'ils pourraient même en être choqués et les prendre mal, faute d'application et d'intelligence. Je suis donc bien résolu de laisser aux hommes la liberté de parler à leur manière de la Providence, pourvu qu'ils ne disent rien qui blesse ouvertement les attributs divins; pourvu qu'ils ne donnent pas à Dieu des desseins injustes et bizarres, et qu'ils ne le fassent point agir pour satisfaire leurs inclinations déréglées. Mais pour les philosophes, et surtout certains prétendus esprits forts, assurément je ne souffrirai pas leurs impertinentes railleries. J'espère que j'aurai mon tour, et que

je les embarrasserai fort. Ils m'ont quelquefois réduit au silence, mais je les obligerai bien à se taire, car j'ai maintenant de quoi répondre à tout ce qu'ils m'ont objecté de plus spécieux et de plus fort.

VIII. Théodore. — Prenez garde, Ariste, que la vanité et l'amour-propre n'animent un peu votre zèle. Ne cherchez point d'adversaires pour avoir la gloire et le plaisir de les vaincre. C'est la vérité qu'il faut faire triompher de ceux qui l'ont combattue. Si vous prétendez les confondre, vous ne les gagnerez pas, et peut-être qu'ils vous confondront encore; car, je le veux, vous avez de quoi les obliger au silence : mais c'est supposé qu'ils veulent entendre raison; ce qu'assurément ils ne feront pas, quand ils sentiront que vous voulez l'emporter. S'ils vous raillent, ils auront les rieurs de leur côté. S'ils s'effraient, ils répandront la frayeur dans les esprits. Vous serez seul avec vos principes, auxquels personne ne comprendra rien. Je vous conseille donc, Ariste, de prendre en particulier ces personnes que vous avez en vue, et de leur proposer votre sentiment, comme pour apprendre d'eux ce que vous devez en croire. Il faudra pour vous répondre qu'ils s'appliquent à l'examiner, et peut-être que l'évidence les convaincra. Prenez garde surtout qu'ils ne s'imaginent pas que vous les jouez. Parlez en disciple de bonne foi, afin qu'ils ne reconnaissent point votre charitable dissimulation. Mais lorsque vous aurez reconnu que la vérité les pénètre, alors combattez-la sans crainte qu'ils l'abandonnent. Ils la regarderont comme un bien qui leur appartient, et qu'ils auront acquis par leur application et par leur travail; ils prendront intérêt dans sa défense, non peut-être qu'ils l'aiment véritablement, mais parce que leur amour-propre y trouvera son compte. Ainsi, vous les engagerez dans le parti de la vérité, et vous formerez entre elle et eux des liaisons d'intérêt qu'ils ne rompront pas facilement. La plupart des hommes regardent la vérité comme un meuble fort inutile, ou plutôt comme un meuble fort embarrassant et fort incommode. Mais lorsqu'elle est de leur invention, et qu'ils la regardent comme un bien qu'on veut leur enlever, ils s'y attachent si fort et la considèrent si attentivement, qu'ils ne peuvent plus l'oublier.

Ariste. — Vous avez raison, Théodore : pour gagner sûrement les gens, il faut trouver le moyen de dédommager leur amour-propre; c'est là le secret. Je tâcherai de suivre exactement votre conseil charitable. Mais pensez-vous que je possède assez bien vos principes pour en convaincre les autres, et pour répondre à toutes leurs difficultés?

Théodore. — Si vous êtes bien résolu de prendre avec vos gens l'air et les manières de disciple, il n'est pas nécessaire que vous les sachiez plus exactement, ces principes. Ils vous les apprendront aussi bien que moi.

Ariste. — Comment, Théodore, aussi bien que vous?

Théodore. — Mieux que moi, Ariste; vous le verrez par expérience. Souvenez-vous seulement des principales vérités que je vous ai expliquées et auxquelles vous devez rapporter toutes les interrogations que vous leur ferez.

Souvenez-vous que Dieu ne peut agir que selon ce qu'il est, que d'une manière qui porte le caractère de ses attributs; qu'ainsi il ne forme point ses desseins indépendamment des voies de les exécuter, mais qu'il choisit et l'ouvrage et les voies qui tout ensemble expriment davantage les perfections qu'il se glorifie de posséder que tout autre ouvrage par toute autre voie. Voilà, Ariste, le principe le plus général et le plus fécond.

Souvenez-vous que plus il y a de simplicité, d'uniformité, de généralité dans la Providence, y ayant égalité dans le reste, plus elle porte le caractère de la Divinité; qu'ainsi Dieu gouverne le monde par des lois générales, pour faire éclater sa sagesse dans l'enchaînement des causes.

Mais souvenez-vous que les créatures n'agissent point les unes sur les autres par leur efficace propre, et que Dieu ne leur a communiqué sa puissance que parce qu'il a établi leurs modalités causes occasionnelles, qui déterminent l'efficace des lois générales qu'il s'est prescrites. Tout dépend de ce principe.

IX. Voici, Ariste, les lois générales selon lesquelles Dieu règle le cours ordinaire de sa providence :

1. Les lois générales des communications des mouvements, desquelles lois le choc des corps est la cause occasionnelle ou naturelle. C'est par l'établissement de ces lois que Dieu a communiqué au soleil la puissance d'éclairer, au feu celle de brûler, et ainsi des autres vertus qu'ont les corps pour agir les uns sur les autres; et c'est en obéissant à ses propres lois que Dieu fait tout ce que font les causes secondes.

2. Les lois de l'union de l'âme et du corps, dont les modalités sont réciproquement causes occasionnelles de leurs changements. C'est par ces lois que j'ai la puissance de parler, de marcher, de sentir, d'imaginer, et le reste, et que les objets ont par mes organes le pouvoir de me toucher et de m'ébranler. C'est par ces lois que Dieu m'unit à tous ses ouvrages.

3. Les lois de l'union de l'âme avec Dieu, avec la substance in-

telligible de la raison universelle, desquelles lois notre attention est la cause occasionnelle. C'est par l'établissement de ces lois que l'esprit a le pouvoir de penser à ce qu'il veut et de découvrir la vérité. Il n'y a que ces trois lois générales que la raison et l'expérience nous apprennent. Mais l'autorité de l'Écriture nous en fait connaître encore deux autres, savoir :

4. Les lois générales qui donnent aux gens bons et mauvais pouvoir sur les corps, substances inférieures à leur nature [1]. C'est par l'efficace de ces lois que les anges ont gouverné le peuple juif, qu'ils l'ont puni et récompensé par des biens et des maux temporels, selon l'ordre qu'ils en avaient reçu de Dieu. C'est par l'efficace de ces lois que les démons ont encore le pouvoir de nous tenter, et que nos anges tutélaires ont celui de nous défendre. Les causes occasionnelles de ces lois sont leurs désirs pratiques ; car il y a contradiction qu'un autre que le créateur des corps en puisse être le moteur.

5. Les lois enfin par lesquelles Jésus-Christ a reçu la souveraine puissance dans le ciel et sur la terre, non-seulement sur les corps, mais sur les esprits; non-seulement pour distribuer les biens temporels, comme les anges à la Synagogue, mais pour répandre dans les cœurs la grâce intérieure qui nous rend enfants de Dieu et qui nous donne droit aux biens éternels [2]. Les causes occasionnelles de ces lois sont les divers mouvements de l'âme sainte de Jésus; car notre médiateur et souverain prêtre intercède sans cesse, et son intercession est toujours et très-promptement exaucée.

Voilà, Ariste, les lois les plus générales de la nature et de la grâce que Dieu suit dans le cours ordinaire de sa providence. C'est par ces lois qu'il exécute ses desseins d'une manière qui porte admirablement le caractère de sa prescience infinie, de sa qualité de scrutateur des cœurs, de son immutabilité et de ses autres attributs. C'est par ces lois qu'il communique sa puissance aux créatures, et qu'il leur donne part à la gloire de l'ouvrage qu'il exécute par leur ministère. C'est même par cette communication de sa puissance et de sa gloire qu'il rend le plus d'honneur à ses attributs ; car il faut une sagesse infinie pour se servir aussi heureusement des causes libres que des causes nécessaires dans l'exécution de ses desseins.

Mais quoique Dieu se soit prescrit ces lois générales, et encore quelques autres dont il n'est pas nécessaire de parler, comme sont celles par lesquelles le feu de l'enfer a le pouvoir de tourmenter

1. Voy. le dernier *Éclaircissement* du *Traité de la Nature et de la Grâce*, et la *Réponse à la Dissertation de M. Arnauld*, contre cet *Éclaircissement*.

2. Voy. le deuxième *Discours du Traité de la Nature et de la Grâce*.

les démons, les eaux du baptême celui de nous purifier, et autrefois les eaux très-amères de la jalousie celui de punir l'infidélité des femmes [1], et ainsi des autres : quoique Dieu se soit, dis-je, prescrit ces lois, et qu'il ne quitte point sans de grandes raisons la généralité de sa conduite, souvenez-vous bien que lorsqu'il reçoit plus de gloire en la quittant qu'en la suivant, alors il ne manque jamais de l'abandonner; car pour accorder les contradictions qui paraissent dans les effets de la Providence, il suffit que vous souteniez que Dieu agit et doit agir ordinairement par des lois générales. Retenez donc bien ces principes, et réglez vos interrogations de manière qu'elles ne tendent qu'à les faire envisager aux personnes que vous prétendez convertir.

Ariste. — Je le ferai, Théodore, et j'espère que je réussirai dans mon dessein ; car tous ces principes me paraissent si évidents, si bien liés les uns aux autres, et tellement d'accord avec ce que nous voyons arriver, que, pourvu que les préjugés et les passions ne mettent point trop d'obstacle à l'impression qu'ils doivent faire sur leur esprit, il sera bien difficile qu'ils y résistent. Je vous remercie de l'avis que vous m'avez donné de dédommager leur amour-propre; car je vois bien que je gâterais tout, si je m'y prenais comme j'en aurais bonne envie. Mais, Théodore, supposez que je réussisse dans mon dessein, et que je les aie bien convaincus de la vérité de nos principes, comment pourrais-je les obliger à reconnaître l'autorité de l'Église; car ils sont nés dans l'hérésie, et je voudrais bien les en retirer ?

Théodore. — Vraiment, Ariste, voilà bien une autre affaire. Vous pensez peut-être qu'il suffit de donner de bonnes preuves de l'infaillibilité de l'Église pour convertir les hérétiques. Il faut, Ariste, que le ciel s'en mêle ; car l'esprit de parti forme tous les jours tant de liaisons secrètes dans le cœur de ceux qui y sont malheureusement engagés, que cela les aveugle et les ferme à la vérité. Si quelqu'un vous exhortait à vous faire huguenot, assurément vous ne l'écouteriez pas volontiers. Sachez donc qu'ils sont peut-être plus ardents que nous, parce que, dans l'état où ils se trouvent, ils se sont, plus souvent que nous, exhortés les uns les autres à donner des marques de leur fermeté. Ayant donc une infinité d'engagements, de liaisons, de préjugés, de raisons d'amour-propre qui les arrête dans leur secte, quelle adresse ne faut-il point pour les obliger à considérer sans prévention les preuves qu'on peut leur donner qu'ils sont dans l'erreur !

Ariste. — Je sais, Théodore, que leur délicatesse est extrême

1. *Nomb.* 5.

sur le fait de la religion, et que, pour peu qu'on les touche rudement par cet endroit-là, toutes leurs passions se révoltent. Mais ne craignez point; car, outre que ceux dont je parle ne sont pas si sensibles que beaucoup d'autres, je prendrai si bien les manières d'un disciple bien soumis, que je les obligerai pour me répondre à examiner les doutes que je leur proposerai. Donnez-moi seulement quelques preuves de l'infaillibilité de l'Église, conformes à l'idée que vous m'avez donnée de la Providence.

X. Théodore. — Il est certain par l'Écriture, que les hérétiques n'osent rejeter, que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité [1]. » Il faut donc trouver dans l'ordre de la Providence de bons moyens pour faire venir tous les hommes à la connaissance de la vérité.

Ariste. — Je nie cette conséquence. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés; mais il ne veut pas faire ce qu'il faudrait pour les sauver tous : s'il le voulait, tous seraient sauvés; les Chinois et tant d'autres peuples ne seraient pas privés de la connaissance du vrai Dieu et de son fils Jésus-Christ, en quoi consiste la vie éternelle.

Théodore. — Je ne vous dis pas, Ariste, que Dieu veuille faire tout ce qu'il faudrait pour sauver tous les hommes; il ne veut pas faire à tous moments des miracles; il ne veut pas répandre dans tous les cœurs des grâces victorieuses; sa conduite doit porter le caractère de ses attributs, et il ne doit point quitter sans de grandes raisons la généralité de sa providence, sa sagesse ne lui permet pas de proportionner toujours son secours au besoin actuel des méchants et à la négligence prévue des justes. Tous les hommes seraient sauvés s'il en usait de la sorte envers nous. Je prétends seulement qu'il faut trouver dans la Providence des moyens généraux qui répondent à la volonté que Dieu a que tous les hommes viennent à la connaissance de la vérité. Or, on ne peut y arriver, à cette connaissance, que par deux voies, par celle de l'examen ou par celle de l'autorité.

Ariste. — Je vous entends, Théodore; la voie de l'examen répond peut-être à la volonté que Dieu a de sauver les savants; mais Dieu veut sauver les pauvres, les simples, les ignorants, ceux qui ne savent pas lire, aussi bien que MM. les critiques. Encore ne vois-je pas que les Grotius, les Coccejus, les Saumaise, les Buxtorf soient assez arrivés à cette connaissance de la vérité où Dieu veut que nous arrivions tous. Peut-être que Grotius en était proche quand la mort l'a surpris. Mais quoi! la Providence ne pourvoit-elle

1. *Tim.* 2, 4.

qu'au salut de ceux qui ont assez de vie, aussi bien que d'esprit et de science, pour discerner la vérité de l'erreur? Assurément cela n'est pas vraisemblable. La voie de l'examen est tout à fait insuffisante. Maintenant que la raison de l'homme est affaiblie, il faut le conduire par la voie de l'autorité. Cette voie est sensible, elle est sûre, elle est générale, elle répond parfaitement à la volonté que Dieu a que tous les hommes viennent à la connaissance de la vérité. Mais où trouverons-nous cette autorité infaillible, cette voie sûre que nous puissions suivre sans craindre l'erreur? Les hérétiques prétendent qu'elle ne se trouve que dans les livres sacrés.

XI. Théodore. — Elle se trouve dans les livres sacrés, mais c'est par l'autorité de l'Église que nous le savons. Saint Augustin a eu raison de dire que, sans l'Église, il ne croirait pas à l'Évangile. Comment est-ce que les simples peuvent être certains que les quatre Évangiles que nous avons ont une autorité infaillible? Les ignorants n'ont aucune preuve qu'ils sont des auteurs qui portent leur nom et qu'ils n'ont point été corrompus dans les choses essentielles; et je ne sais si les savants en ont des preuves bien sûres. Mais quand nous serions certains que l'Évangile de saint Matthieu, par exemple, est de cet apôtre, et qu'il est tel aujourd'hui qu'il l'a composé, assurément si nous n'avons point d'autorité infaillible qui nous apprenne que cet évangéliste a été divinement inspiré, nous ne pouvons point appuyer notre foi sur ses paroles comme sur celles de Dieu même. Il y en a qui prétendent que la divinité des livres sacrés est si sensible, qu'on ne peut les lire sans s'en apercevoir. Mais sur quoi cette prétention est-elle appuyée? Il faut autre chose que des soupçons et des préjugés pour leur attribuer l'infaillibilité. Il faut ou que le Saint-Esprit le révèle à chaque particulier, ou qu'il le révèle à l'Église pour tous les particuliers. Or, l'un est bien plus simple, plus général, plus digne de la Providence que l'autre.

Mais je veux que tous ceux qui lisent l'Écriture sachent, par une révélation particuliere, que l'Évangile est un livre divin et qui n'a point été corrompu par la malice et la négligence des copistes : qui nous en donnera l'intelligence? Car la raison ne suffit pas pour en prendre toujours le vrai sens. Les sociniens sont raisonnables aussi bien que les autres hommes, et ils y trouvent que le fils n'est point consubstantiel au père. Les calvinistes sont hommes comme les luthériens, et ils prétendent que ces paroles : *Prenez, mangez, ceci est mon corps*, signifient, dans le lieu où elles sont, que ce que Jésus-Christ donne à ses apôtres n'est guère que la figure de son corps. Qui détrompera les uns ou les autres? qui les conduira à la connaissance de la vérité où Dieu veut que nous arrivions tous? Il

faudra à tous moments à chaque particulier une assistance du Saint-Esprit que les hérétiques refusent à toute l'Église lorsqu'elle est assemblée pour former ses décisions. Quelle extravagance, quel aveuglement, que d'orgueil! On s'imagine qu'on entend mieux l'Écriture que l'Église universelle, qui conserve le sacré dépôt de la tradition, et qui mérite un peu plus que chaque particulier que Jésus-Christ, qui en est le chef, s'applique à la défendre contre les puissances de l'enfer.

XII. La plupart des hommes sont persuadés que Dieu les conduit par une providence particulière, ou plutôt qu'il conduit ainsi ceux pour lesquels ils sont prévenus d'une grande estime; ils sont disposés à croire que tel est chéri de Dieu de manière qu'il ne permettra pas qu'il tombe dans l'erreur, ni qu'ils l'y engagent; ils lui attribuent une espèce d'infaillibilité, et ils s'appuient volontiers sur cette autorité chimérique qu'ils se sont faite par quantité de réflexions sur les grandes et excellentes qualités du personnage, pour se délivrer par là du travail incommode de l'examen. Ce sont des aveugles qui en suivent d'autres, et qui tomberont avec eux dans le précipice. C'est que tout homme est sujet à l'erreur : *Omnis homo mendax*. Il est vrai que nous avons besoin d'une autorité visible, maintenant que nous ne pouvons pas facilement rentrer en nous-mêmes pour consulter la raison, et qu'il y a des vérités nécessaires au salut que nous ne pouvons apprendre que par la révélation. Mais cette autorité sur laquelle nous devons nous appuyer doit être générale et l'effet d'une providence générale. Dieu n'agit point ordinairement par des volontés particulières dans les esprits pour empêcher qu'ils ne se trompent. Cela ne s'accommode pas avec l'idée que nous devons avoir de la Providence, qui doit porter le caractère des attributs divins. Dieu a commis à notre médiateur le soin de notre salut; mais Jésus-Christ lui-même imite, autant que cela se peut, la conduite de son père en faisant servir la nature à la grâce, et en choisissant des moyens généraux pour l'exécution de son ouvrage; il a envoyé ses apôtres par tout le monde pour annoncer aux peuples les vérités de l'Évangile; il a donné à son Église des évêques, des prêtres, des docteurs, un chef visible pour la gouverner; il a établi des sacrements pour répandre sa grâce dans les cœurs, marque certaine qu'il construit son ouvrage par des voies générales et que les lois de la nature lui fournissent. Jésus-Christ peut sans doute éclairer intérieurement les esprits sans le secours de la prédication; mais apparemment il ne le fera pas. Il peut sans le baptême nous régénérer, mais il ne veut pas rendre inutiles ses sacrements; il n'agira jamais en tel et tel d'une manière particulière sans quelque

raison particulière, sans quelque espèce de nécessité. Mais où est la nécessité qu'il éclaire particulièrement tel et tel critique, afin qu'il prenne bien le sens d'un passage de l'Écriture? L'autorité de l'Église suffit pour empêcher qu'on ne s'égare : pourquoi ne veut-on pas s'y soumettre? Il suffit que Jésus-Christ conserve à l'Église son infaillibilité, pour conserver en même temps la foi dans tous les enfants humbles et obéissant à leur mère. Malheur aux téméraires et aux présomptueux qui s'attendent que Jésus-Christ les éclaire particulièrement contre la raison, contre l'ordre de sa conduite qu'il a réglé sur l'ordre immuable! Jésus-Christ ne manque jamais d'assister les justes dans leurs besoins; il ne leur refuse jamais la grâce nécessaire pour vaincre les tentations; il leur ouvre l'esprit dans la lecture des livres saints; il récompense souvent leur foi par le don de l'intelligence : c'est que cela est conforme à l'ordre et nécessaire pour leur instruction et l'édification des peuples. Mais pour conserver notre foi dans les matières décidées, nous avons l'autorité de l'Église : cela suffit. Il veut que nous y soyons soumis. Il n'y a que lui de qui nous puissions recevoir les secours nécessaires pour vaincre les tentations. Voilà pourquoi il intercède sans cesse pour conserver en nous notre charité; mais il n'intercède point sans cesse afin que les présomptueux ne tombent point dans l'erreur en lisant les Écritures, nous ayant donné une autorité infaillible sur laquelle nous devons nous appuyer, celle de l'Église du Dieu vivant, qui est la colonne et le ferme appui de la vérité : *columna et firmamentum veritatis* [1].

Ariste. — Ce que vous me dites là, Théodore, s'accorde parfaitement avec l'idée que vous m'avez donnée de la Providence. Dieu a ses lois générales, et notre médiateur et notre chef ses règles, qu'il suit inviolablement, comme Dieu ses lois, si l'ordre immuable, qui est la loi primitive de toutes les intelligences, ne demande des exceptions. Il est infiniment plus simple et plus conforme à la raison que Jésus-Christ assiste son Église pour l'empêcher de tomber dans l'erreur, que chaque particulier, et principalement que celui qui a la témérité de révoquer en doute des matières décidées, et qui par là accuse le Sauveur d'avoir abandonné son Épouse ou de n'avoir pu la défendre. Nous avons besoin maintenant d'une autorité infaillible. La Providence y a pourvu; et cela d'une manière qui me paraît digne des attributs divins et des qualités de notre Sauveur Jésus-Christ, d'une manière qui répond parfaitement à cette volonté de Dieu, que tous les hommes soient sauvés et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité.

1. *Tim.* 3, 15.

Théodore. — Il est vrai, Ariste; car l'Église apostolique et romaine est visible et reconnaissable. Elle est perpétuelle pour tous les temps et universelle pour tous les lieux; du moins est-ce la société la plus exposée aux yeux de toute la terre et la plus vénérable pour son antiquité. Toutes les sectes particulières n'ont aucun caractère de vérité, aucune marque de divinité. Celles qui paraissent maintenant avoir quelque éclat ont commencé long-temps après elle. C'est ce que tout le monde sait, et ceux-là mêmes qui se laissent éblouir de ce petit éclat qui ne passe guère les bornes de leur pays. Ainsi Dieu a pourvu tous les hommes, autant que ses lois générales le lui ont permis, d'un moyen facile et sûr pour arriver à la connaissance de la vérité.

Théotime. — Je ne comprends pas, Ariste, sur quel fondement on peut douter de l'infaillibilité de l'Église de Jésus-Christ. Est-ce que les hérétiques ne croient pas qu'elle a été divinement établie, qu'elle est divinement gouvernée? Pour douter qu'elle soit divinement inspirée, il faut n'avoir nulle idée de l'Église de Jésus-Christ; il faut la regarder comme les autres sociétés, pour la croire sujette à l'erreur dans les décisions qu'elle fait pour l'instruction de ses enfants. Oui, Ariste, il n'y a personne, s'il n'est étrangement prévenu, qui ne voie d'abord que puisque Jésus-Christ est le chef de l'Église, qu'il en est l'époux, qu'il en est le protecteur, il est impossible que les portes de l'enfer prévalent contre elle, et qu'elle enseigne l'erreur, pourvu qu'on ait de Jésus-Christ l'idée qu'il faut en avoir. Il ne faut point pour cela entrer dans un grand examen : c'est une vérité qui saute aux yeux des plus simples et des plus grossiers. Dans toutes les sociétés il faut une autorité. Tout le monde en est convaincu. Les hérétiques mêmes veulent que ceux de leur secte se soumettent aux décisions de leurs synodes. En effet, une société sans autorité, c'est un monstre à plusieurs têtes. Or, l'Église est une société établie divinement pour conduire les hommes à la connaissance de la vérité. Donc il est évident que son autorité doit être infaillible, afin qu'on puisse parvenir où Dieu veut que nous arrivions tous, sans être obligé de suivre la voie périlleuse et insuffisante de l'examen.

Théodore. — Supposons même, Ariste, que Jésus-Christ ne soit ni le chef ni l'époux de l'Église, qu'il ne veille point sur elle, qu'il ne soit point au milieu d'elle jusqu'à la consommation des siècles, pour la défendre contre les puissances de l'enfer : elle n'aurait plus cette infaillibilité divine qui est le fondement inébranlable de notre foi. Néanmoins il me paraît évident qu'il faut avoir perdu l'esprit, ou être prévenu d'un entêtement prodigieux, pour préférer les opi-

nions des hérétiques aux décisions de ses conciles. Prenons un exemple. Nous sommes en peine de savoir si c'est le corps de Jésus-Christ ou la figure de son corps qui est dans l'Eucharistie. Nous convenons tous que les apôtres savaient bien ce qui en était. Nous convenons qu'ils ont enseigné ce qu'il en fallait croire dans toutes les églises qu'ils ont fondées. Que fait-on pour éclaircir ce dont on conteste? On convoque des assemblées les plus générales que l'on peut. On fait venir dans un même lieu les meilleurs témoins que l'on puisse avoir de ce que l'on croit dans divers pays. Les évêques savent bien que dans l'Église où ils président on croit, ou non, que le corps de Jésus-Christ soit dans l'Eucharistie. On leur demande donc à eux ce qu'ils en pensent. Ils déclarent que c'est un article de leur foi que le pain est changé au corps de Jésus-Christ. Ils prononcent anathème contre ceux qui soutiennent le contraire. Les évêques des autres églises, qui n'ont pu se trouver à l'assemblée, approuvent positivement la décision; ou, s'ils n'ont point de commerce avec ceux du concile, ils se taisent et témoignent assez par leur silence qu'ils sont dans le même sentiment; autrement ils ne manqueraient pas de le condamner, car les grecs n'épargnent pas trop les latins. Cela étant, je soutiens que, même dans la supposition que Jésus-Christ ait abandonné son Église, il faut avoir renoncé au sens commun, pour préférer l'opinion de Calvin à celle de tous ces témoins, qui attestent un fait qu'il n'est pas possible qu'ils ignorent.

Ariste. — Cela est dans la dernière évidence. Mais on vous dira que ces évêques, qui ne peuvent ignorer ce que l'on croit actuellement dans leurs églises sur le fait de l'Eucharistie, peuvent ne pas savoir ce que l'on en croyait il y a mille ans ; et qu'il se peut faire que toutes les églises particulières soient insensiblement tombées dans l'erreur.

Théodore. — En supposant que Jésus-Christ ne gouverne point son Église, je conviens qu'il se peut faire que toutes les églises généralement tombent dans l'erreur; mais qu'elles tombent toutes dans la même erreur, cela est moralement impossible : qu'elles y tombent, sans que l'histoire ait laissé des marques éclatantes de leurs contestations, autre impossibilité morale; qu'elles tombent toutes enfin dans une erreur semblable à celle que les calvinistes nous attribuent, impossibilité absolue. Car qu'est-ce que l'Église a décidé? Que le corps d'un homme se trouve en même temps en une infinité de lieux; que le corps d'un homme se trouve dans un aussi petit espace qu'est l'Eucharistie; qu'après que le prêtre a prononcé quelques paroles, le pain se change au corps de Jésus-

Christ, et le vin en son sang. Quoi! cette folie, je parle en hérétique, cette extravagance sera montée dans la tête des chrétiens de toutes les églises? Il faut, ce me semble, être insensé pour le soutenir. Jamais une même erreur n'est généralement approuvée, si elle n'est généralement conforme aux dispositions de l'esprit. Tous les peuples ont pu adorer le soleil. Pourquoi? C'est que cet astre éblouit généralement tous les hommes. Mais si un peuple insensé a adoré les souris, un autre aura adoré les chats. Si Jésus-Christ abandonnait son Église, tous les chrétiens pourraient bien donner peu à peu dans l'hérésie de Calvin sur l'Eucharistie, parce qu'effectivement cette erreur ne choque ni la raison ni les sens. Mais que toutes les églises chrétiennes soient entrées dans une opinion qui révolte l'imagination, qui choque les sens, qui étonne la raison, tout cela insensiblement, sans qu'on s'en soit aperçu, encore un coup, il faut avoir renoncé au sens commun, il faut n'avoir nulle connaissance de l'homme, et n'avoir jamais fait de réflexion sur ses dispositions intérieures, pour le soutenir.

Mais je le veux, Ariste, que, Dieu ayant abandonné son Église, il soit possible que tous les chrétiens tombent dans une même erreur, erreur choquante et tout à fait contraire aux dispositions de l'esprit humain, et cela sans même qu'on s'en aperçoive; et je prétends encore, nonobstant cette supposition, qu'on ne peut refuser de se soumettre aux décisions de l'Église sans une prévention ridicule. Selon la supposition, il est possible que l'Église se trompe. Il est vrai; mais sans rien supposer, il peut arriver bien plus naturellement qu'un particulier tombe dans l'erreur. Il ne s'agit pas d'une vérité qui dépende de quelques principes de métaphysique, mais d'un fait, de ce que, par exemple, Jésus-Christ a voulu dire par ces paroles : *Ceci est mon corps;* ce qu'on ne peut mieux savoir que par le témoignage de ceux qui ont succédé aux apôtres. Ce que le concile a décidé est contraire à ce qu'on a cru autrefois. Fort bien. C'est donc que tous les évêques ensemble ne savaient pas la tradition aussi bien que Calvin. Mais où sont les auteurs anciens qui disent aux peuples, comme ils y étaient obligés : Prenez garde! ces paroles, *Ceci est mon corps*, ne veulent pas dire que c'est le corps de Jésus-Christ, mais seulement la figure de son corps? Pourquoi les confirment-ils dans la pensée que ces paroles si claires font naître naturellement dans l'esprit, et si naturellement que, quoique rien ne paraisse plus incroyable que le sens qu'elles renferment, toutes les églises se sont crues obligées de le recevoir? Comme une même chose peut être à divers égards et figure et réalité, j'avoue qu'il y a des Pères qui ont parlé de l'Eucharistie comme d'une

figure. Car effectivement le sacrifice de la messe figure ou représente celui de la croix. Mais ils ne devaient pas se contenter d'appuyer sur la figure ; ils devaient rejeter avec soin la réalité. Cependant, on remarque tout le contraire. Ils ont peur que notre foi ne chancelle sur la difficulté qu'il y a à croire la réalité, et ils nous rassurent souvent par l'autorité de Jésus-Christ et par la connaissance que nous avons de la puissance divine.

Que si on se retranche à dire que la décision du concile est contraire à la raison et au bon sens, je soutiens encore que plus elle paraît choquer la raison et le bon sens, plus il est certain qu'elle est conforme à la vérité. Car enfin est-ce que les hommes des siècles passés n'étaient pas faits comme ceux d'aujourd'hui ? Notre imagination se révolte lorsqu'on nous dit que le corps de Jésus-Christ est en même temps dans le ciel et sur nos autels. Mais sérieusement pense-t-on qu'il y ait eu un siècle où les hommes ne fussent point frappés d'une pensée si effrayante ? Cependant on a cru dans toutes les églises chrétiennes ce terrible mystère. Le fait est constant par le témoignage de ceux qui le peuvent le mieux savoir, je veux dire par les suffrages des évêques. C'est donc que les hommes ont été instruits par une autorité supérieure, par une autorité qu'ils ont crue infaillible, et que l'on voit d'abord sans aucun examen être infaillible lorsqu'on a de Jésus-Christ et de son Église l'idée qu'il en faut avoir. Ainsi, qu'on suppose tout ce qu'on voudra, il n'y a pas à balancer sur ce qu'on doit croire lorsqu'on voit d'un côté la décision d'un concile, et de l'autre les dogmes d'un particulier ou d'une assemblée particulière que l'Église n'approuve pas.

Ariste. — Je comprends, Théodore, par les raisons que vous me dites là, que ceux qui ôtent à l'Église de Jésus-Christ l'infaillibilité qui lui est essentielle ne se délivrent pas pour cela de l'obligation de se soumettre à ses décisions. Pour en être francs et quittes, de cette obligation, il faut qu'ils renoncent au sens commun. Néanmoins on remarque si souvent que les opinions les plus communes ne sont pas les plus véritables, qu'on est assez porté à croire que ce qu'avance un savant homme est bien plus sûr que ce qu'on entend dire à tout le monde.

Théodore. — Vous touchez, Ariste, une des principales causes de la prévention et de l'opiniâtreté des hérétiques. Ils ne distinguent point assez entre les dogmes de la foi et les vérités que l'on ne peut découvrir que par le travail de l'attention. Tout ce qui dépend de principes abstraits n'étant point à la portée de tout le monde, le bon sens veut que l'on se défie de ce qu'en pense la multitude. Il

est infiniment plus vraisemblable qu'un seul homme, qui s'applique sérieusement à la recherche de la vérité, l'ait rencontrée, qu'un million d'autres qui n'y pensent seulement pas. Il est donc vrai, et on le remarque souvent, que les sentiments les plus communs ne sont pas les plus véritables. Mais en matière de foi, c'est tout le contraire. Plus il y a de témoins qui attestent un fait, plus ce fait a de certitude. Les dogmes de la religion ne s'apprennent point par la spéculation : c'est par l'autorité, par le témoignage de ceux qui conservent le dépôt sacré de la tradition. Ce que tout le monde croit, ce que l'on a toujours cru, c'est ce qu'il faudra croire éternellement ; car, en matière de foi, de vérités révélées, de dogmes décidés, les sentiments communs sont les véritables. Mais le désir de se distinguer fait qu'on révoque en doute ce que tout le monde croit, et qu'on assure pour indubitable ce qui passe ordinairement pour fort incertain. L'amour-propre n'est pas satisfait quand on n'excelle point au-dessus des autres, et qu'on ne sait que ce que personne n'ignore. Au lieu de bâtir solidement sur les fondements de la foi, et de s'élever par l'humilité à l'intelligence des vérités sublimes où elle conduit ; au lieu de mériter par là, et devant Dieu et devant les personnes équitables, une véritable et solide gloire, on se fait un plaisir malin et un sujet de vanité d'ébranler ces fondements sacrés, et on se va froisser imprudemment sur cette pierre terrible qui écrasera tous ceux qui auront l'insolence de la heurter.

Ariste. — En voilà, Théodore, plus qu'il ne m'en faut pour interroger mes gens, et pour les conduire où je les souhaite depuis long-temps. Si l'Église est divinement gouvernée, il faut bien qu'elle soit divinement inspirée. Si Jésus-Christ en est le chef, elle ne peut pas devenir la maîtresse de l'erreur. Dieu, voulant que tous les hommes viennent à la connaissance de la vérité, n'a pas dû laisser à la discussion de l'esprit humain la voie qui y conduit. Il faut que sa providence ait trouvé un moyen sûr et facile pour les simples, aussi bien que pour les savants. Les révélations particulières faites à tous ceux qui lisent l'Écriture ne s'accommodent nullement avec l'idée que nous devons avoir de la providence divine. L'expérience nous apprend que chacun l'explique selon ses préjugés. Enfin, dans la supposition même que Jésus-Christ ne gouverne point son Église, on ne peut, sans une prévention contraire au bon sens, préférer à la décision d'un concile les opinions particulières à quelque secte que ce soit. Tout cela, Théodore, me paraît évident. Je ne crains plus que l'entêtement dans mes amis, et je ne cherche plus que de bons moyens pour dédommager leur amour-propre ; car j'appré-

hende fort de n'avoir pas les manières propres à les dégager des engagements de toutes sortes où je les trouverai peut-être.

Théodore. — Vous avez, Ariste, tout ce qu'il vous faut pour cela. Courage! Vous ne savez que trop comment l'homme se manie, ce qui le cabre et ce qui le fait courir. Il faut espérer que la grâce rompra ce qui pourrait les arrêter, j'entends ces liens secrets que vous ne pouvez défaire. Dans le temps que vous parlerez à leurs oreilles, peut-être que Dieu, par sa bonté, les blessera dans le cœur.

QUATORZIÈME ENTRETIEN.

Continuation du même sujet. L'incompréhensibilité de nos mystères est une preuve démonstrative de leur vérité. Manière d'éclaircir les dogmes de la foi. De l'incarnation de Jésus-Christ. Preuve de sa divinité contre les sociniens. Nulle créature, les anges mêmes, ne peuvent adorer Dieu que par lui. Comment la foi en Jésus-Christ nous rend agréables à Dieu.

I. Ariste. — Ah! Théodore, comment pourrai-je vous ouvrir mon cœur? Comment vous exprimer ma joie? Comment vous faire sentir l'état heureux où vous m'avez mis? Je ressemble maintenant à un homme échappé du naufrage, ou qui trouve tout calme après la tempête. Je me suis senti souvent agité par des mouvements dangereux à la vue de nos incompréhensibles mystères. Leur profondeur m'effrayait, leur obscurité me saisissait; et quoique mon cœur se rendît à la force de l'autorité, ce n'était pas sans peine de la part de l'esprit : car, comme vous savez, l'esprit appréhende naturellement dans les ténèbres. Mais maintenant je trouve qu'en moi tout est d'accord : l'esprit suit le cœur. Que dis-je! l'esprit conduit, l'esprit transporte le cœur; car plus nos mystères sont obscurs, quel paradoxe! ils me paraissent aujourd'hui d'autant plus croyables. Oui, Théodore, je trouve dans l'obscurité même de nos mystères, reçus comme ils sont aujourd'hui de tant de nations différentes, une preuve invincible de leur vérité.

Comment, par exemple, accorder l'unité avec la Trinité, une société de trois personnes différentes dans la simplicité parfaite de la nature divine? Cela est incompréhensible : assurément, mais cela n'est pas incroyable. Cela nous passe, il est vrai; mais un peu de bon sens, et nous le croirons, du moins si nous voulons être de la religion des apôtres : car enfin, supposé qu'ils n'aient point connu cet ineffable mystère, ou qu'ils ne l'aient point enseigné à leurs successeurs, je soutiens qu'il n'est pas possible qu'un sentiment si extraordinaire ait pu trouver dans les esprits cette créance universelle qu'on lui donne dans toute l'Église et parmi tant de diverses

nations. Plus cet adorable mystère paraît monstrueux, souffrez cette expression des ennemis de la foi, plus il choque la raison humaine, plus il soulève l'imagination, plus il est obscur, incompréhensible, impénétrable, moins est-il croyable qu'il se soit insinué naturellement dans l'esprit et dans le cœur de tous les catholiques de tant de pays si éloignés. Je le comprends, Théodore, jamais les mêmes erreurs ne se répandent universellement partout, principalement ces sortes d'erreurs qui révoltent étrangement l'imagination, qui n'ont rien de sensible, et qui semblent contredire les notions les plus simples et les plus communes.

Si Jésus-Christ ne veillait point sur son Église, le nombre des unitaires surpasserait bientôt celui des vrais catholiques. Je comprends cela; car il n'y a rien dans les sentiments de ces hérétiques qui n'entre naturellement dans l'esprit. Je conçois bien que des opinions proportionnées à notre intelligence peuvent s'établir avec le temps. Je conçois même que les sentiments les plus bizarres peuvent dominer parmi certains peuples d'un tour d'imagination tout singulier. Mais qu'une vérité aussi sublime, aussi éloignée des sens, aussi opposée à la raison humaine, aussi contraire en un mot à toute la nature qu'est ce grand mystère de notre foi; qu'une vérité, dis-je, de ce caractère se puisse répandre universellement et triompher dans toutes les nations où les apôtres ont prêché l'Évangile, surtout dans la supposition que ces premiers prédicateurs de notre foi n'eussent rien su et rien dit de ce mystère, c'est assurément ce qui ne se peut concevoir, pour peu de connaissance qu'on ait de l'esprit humain.

Qu'il y ait eu des hérétiques qui se soient opposés à un dogme si relevé, je n'en suis nullement surpris. Je le serais étrangement si jamais personne ne l'eût combattu. Peu s'en est fallu que cette vérité n'ait été opprimée. Cela peut être. On se fera toujours un mérite d'attaquer ce qui semble blesser la raison. Mais qu'enfin le mystère de la Trinité ait prévalu, qu'il se soit établi partout où la religion de Jésus-Christ est reçue, sans qu'il ait été connu et enseigné par les apôtres, sans une autorité et une force divine, il ne faut, ce me semble, qu'un peu de bon sens pour reconnaître que rien n'est moins vraisemblable; car il n'est pas même vraisemblable qu'un dogme si divin, si au-dessus de la raison, si éloigné de tout ce qui peut frapper l'imagination et les sens, puisse venir naturellement dans l'esprit de qui que ce soit.

II. Théodore. — Assurément, Ariste, vous devez avoir l'esprit fort en repos, puisque vous savez maintenant tirer la lumière des ténèbres mêmes, et tourner en preuve évidente de nos mystères

l'obscurité impénétrable qui les environne. Que les sociniens blasphèment contre notre sainte religion ; qu'ils la tournent en ridicule : leurs blasphèmes et ce ridicule dont ils prétendent la couvrir vous en inspirent du respect. Ce qui ébranle les autres ne peut que vous affermir. Comment ne jouiriez-vous pas d'une paix profonde? Car enfin ce qui peut faire naître en nous quelque frayeur et quelque trouble, ce ne sont pas ces vérités plausibles que tout le monde croit sans peine ; c'est la profondeur et l'impénétrabilité de nos mystères. Je comprends donc que vous voilà dans un grand calme. Jouissez-en, mon cher Ariste. Mais, je vous prie, ne jugeons pas de l'Église de Jésus-Christ comme des sociétés purement humaines : elle a un chef qui ne permettra jamais qu'elle devienne la maîtresse de l'erreur ; son infaillibilité est appuyée sur la divinité de celui qui la conduit. Il ne faut pas juger uniquement par les règles du bon sens, que tels et tels de nos mystères ne peuvent être des inventions de l'esprit humain ; nous avons une autorité décisive, une voie encore et plus courte et plus sûre que cette espèce d'examen. Suivons humblement cette voie, pour honorer par notre confiance et notre soumission la puissance, la vigilance, la bonté et les autres qualités du souverain pasteur de nos âmes ; car c'est en quelque manière blasphémer contre la divinité de Jésus-Christ, ou du moins contre sa charité pour son épouse, que de vouloir absolument d'autres preuves des vérités nécessaires à notre salut que celles qui se tirent de l'autorité de l'Église.

Si vous croyez, Ariste, tel article de notre foi, parce que vous reconnaissez clairement par l'examen que vous en faites qu'il est de tradition apostolique, vous honorez par votre foi la mission et l'apostolat de Jésus-Christ ; car votre foi exprime ce jugement que vous faites que Dieu a envoyé Jésus-Christ au monde pour l'instruire de la vérité. Mais si vous ne croyez que par cette raison, sans égard à l'autorité infaillible de l'Église, vous n'honorez pas la sagesse et la généralité de la Providence, qui fournit aux simples et aux ignorants un moyen fort sûr et fort naturel de s'instruire des vérités nécessaires au salut. Vous n'honorez pas la puissance ou du moins la vigilance de Jésus-Christ sur son Église, il semble que vous le soupçonniez de vouloir l'abandonner à l'esprit d'erreur ; de sorte que la foi de ceux qui se soumettent humblement à l'autorité de l'Église rend beaucoup plus d'honneur à Dieu et à Jésus-Christ que la vôtre, puisqu'elle exprime plus exactement les attributs divins et les qualités de notre médiateur : ajoutez à cela qu'elle se rapporte parfaitement avec le jugement que nous devons former de la faiblesse et de la limitation de notre esprit ; et que si d'un côté elle ex-

prime notre confiance en Dieu et en la charité de Jésus-Christ, elle marque clairement, de l'autre, que nous avons de nous-mêmes une juste et salutaire défiance. Ainsi vous voyez bien que la foi de celui qui se soumet à l'autorité de l'Église est fort agréable à Dieu, puisque, de quelque côté qu'on la considère, elle exprime les jugements que Dieu veut que nous portions de ses propres attributs, des qualités de Jésus-Christ et de la limitation de l'esprit humain.

III. Souvenez-vous néanmoins, Ariste, que la foi humble et soumise de ceux qui se rendent à l'autorité n'est ni aveugle ni indiscrète; elle est fondée en raison. Assurément l'infaillibilité est renfermée dans l'idée d'une religion divine, d'une société qui a pour chef une nature subsistante dans la sagesse éternelle, d'une société établie pour le salut des simples et des ignorants. Le bon sens veut qu'on croie l'Église infaillible : cela me paraît ainsi. Il faut donc se rendre aveuglément à son autorité. Mais c'est que la raison fait voir qu'il n'y a nul danger de s'y soumettre, et que le chrétien qui refuse de le faire dément par son refus le jugement qu'il doit porter des qualités de Jésus-Christ.

Notre foi est parfaitement raisonnable dans son principe ; elle ne doit point son établissement aux préjugés, mais à la droite raison : car Jésus-Christ a prouvé d'une manière invincible sa mission et ses qualités; sa résurrection glorieuse est tellement attestée qu'il faut renoncer au sens commun pour la révoquer en doute. Maintenant la vérité ne se fait presque plus respecter par l'éclat et la majesté des miracles : c'est qu'elle est soutenue de l'autorité de Jésus-Christ, qu'on reconnaît pour infaillible, et qui a promis son assistance toute-puissante et sa vigilance pleine de tendresse à la divine société dont il est le chef. Que la foi de l'Église soit combattue par les diverses hérésies des sectes particulières, il faut que cela arrive pour manifester la fidélité des gens de bien. Le vaisseau où repose Jésus-Christ peut être battu de la tempête, mais il ne court aucun danger. C'est manquer de foi que d'appréhender l'orage : il faut que les vents grondent et que la mer enfle ses flots avant que de rendre le calme. On ne peut sans cela faire sentir le pouvoir qu'on a de leur commander. Mais si le Seigneur permet que les puissances de l'enfer...

Théotime. — Souffrez, Théodore, que je vous interrompe. Vous savez que nous n'avons plus à passer avec vous que le reste de la journée. N'en voilà que trop sur l'infaillibilité de l'Église. Ariste en est convaincu. Donnez-nous, je vous prie, quelques principes qui puissent nous conduire à l'intelligence des vérités que nous croyons, qui puissent augmenter en nous le profond respect que nous de-

vons avoir pour la religion et pour la morale chrétienne, ou bien donnez-nous quelque idée de la méthode dont vous vous servez dans une matière si sublime.

IV. Théodore. — Je n'ai point pour cela de méthode particulière. Je ne juge des choses que sur les idées qui les représentent dépendamment des faits qui me sont connus. Voilà toute ma méthode. Les principes de mes connaissances se trouvent tous dans mes idées; et les règles de ma conduite par rapport à la religion, dans les vérités de la foi. Toute ma méthode se réduit à une attention sérieuse à ce qui m'éclaire et à ce qui me conduit.

Ariste. — Je ne sais si Théotime conçoit ce que vous nous dites; mais pour moi, je n'y comprends rien. Cela est trop général.

Théodore. — Je crois que Théotime m'entend bien. Mais il faut s'expliquer davantage. Je distingue toujours avec soin les dogmes de la foi des preuves et des explications qu'on en peut donner. Pour les dogmes, je les cherche dans la tradition et dans le consentement de l'Église universelle, et je les trouve mieux marqués dans les définitions des conciles que partout ailleurs. Je pense que vous en demeurez d'accord : puisque l'Église est infaillible, il faut s'en tenir à ce qu'elle a décidé.

Ariste. — Mais ne les cherchez-vous pas aussi dans les saintes écritures?

Théodore. — Je crois, Ariste, que le plus sûr et le plus court est de les chercher dans les saintes écritures, mais expliquées par la tradition, je veux dire par les conciles généraux; ou reçues généralement partout, expliquées par le même esprit qui les a dictées. Je sais bien que l'Écriture est un livre divin et la règle de notre foi; mais je ne la sépare pas de la tradition, parce que je ne doute pas que les conciles ne l'interprètent mieux que moi. Prenez équitablement ce que je vous dis. Les conciles ne rejettent pas l'Écriture; ils la reçoivent avec respect, et par cela même ils l'autorisent par rapport aux fidèles, qui pourraient bien la confondre avec des livres apocryphes. Mais, outre cela, ils nous apprennent plusieurs vérités que les apôtres ont confiées à l'Église, et que l'on a combattues, lesquelles vérités ne se trouvent pas facilement dans les écritures canoniques; car combien d'hérétiques y trouvent tout le contraire! En un mot, Ariste, je tâche de bien m'assurer des dogmes sur lesquels je veux méditer pour en avoir quelque intelligence; et alors je fais de mon esprit le meme usage que font ceux qui étudient la physique. Je consulte, avec toute l'attention dont je suis capable, l'idée que j'ai de mon sujet, telle que la foi me la propose. Je remonte toujours à ce qui me paraît de

plus simple et de plus général, afin de trouver quelque lumière : lorsque j'en trouve, je la contemple; mais je ne la suis qu'autant qu'elle m'attire invinciblement par la force de son évidence. La moindre obscurité fait que je me rabats sur le dogme, qui, dans la crainte que j'ai de l'erreur, est et sera toujours inévitablement ma règle dans les questions qui regardent la foi.

Ceux qui étudient la physique ne raisonnent jamais contre l'expérience; mais aussi ne concluent-ils jamais par l'expérience contre la raison : ils hésitent, ne voyant pas le moyen de passer de l'une à l'autre; ils hésitent, dis-je, non sur la certitude de l'expérience, ni sur l'évidence de la raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre. Les faits de la religion ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de théologie. Jamais je ne les révoque en doute : c'est ce qui me règle et me conduit à l'intelligence. Mais lorsqu'en croyant les suivre je me sens heurter contre la raison, je m'arrête tout court, sachant bien que les dogmes de la foi et les principes de la raison doivent être d'accord dans la vérité, quelque opposition qu'ils aient dans mon esprit. Je demeure donc soumis à l'autorité, plein de respect pour la raison, convaincu seulement de la faiblesse de mon esprit et dans une perpétuelle défiance de moi-même. Enfin, si l'ardeur pour la vérité se rallume, je recommence de nouveau mes recherches; et par une attention alternative aux idées qui m'éclairent et aux dogmes qui me soutiennent et qui me conduisent, je découvre sans autre méthode particulière le moyen de passer de la foi à l'intelligence. Mais pour l'ordinaire, fatigué de mes efforts, je laisse aux personnes plus éclairées ou plus laborieuses que moi une recherche dont je ne me crois pas capable; et toute la récompense que je tire de mon travail, c'est que je sens toujours de mieux en mieux la petitesse de mon esprit, la profondeur de nos mystères, et le besoin extrême que nous avons tous d'une autorité qui nous conduise. Hé bien, Ariste, êtes-vous content?

Ariste. — Pas trop. Tout ce que vous dites là est encore si général, qu'il me semble que vous ne m'apprenez rien. Des exemples, s'il vous plaît; découvrez-moi quelque vérité : que je voie un peu comment vous vous y prenez.

Théodore. — Quelle vérité?

Ariste. — La vérité fondamentale de notre religion.

Théodore. — Mais cette vérité vous est déjà connue, et je crois vous l'avoir bien démontrée.

Ariste. — Il n'importe. Voyons. On ne peut pas trop la prouver. C'est par là qu'il faut commencer.

Théotime. — Il est vrai : mais ce sera par là que nous finirons ; car bientôt il faudra nous séparer.

Ariste. — J'espère aussi que nous ne serons pas long-temps sans nous rejoindre.

V. Théodore. — C'est ce que je ne sais point ; car je le souhaite si fort, que je crains bien que cela n'arrive pas. Mais ne raisonnons point sur l'avenir ; profitons du présent : soyez attentifs à ce que je vais vous dire.

Pour découvrir par la raison entre toutes les religions celle que Dieu a établie, il faut consulter attentivement la notion que nous avons de Dieu ou de l'Être infiniment parfait ; car il est évident que tout ce que font les causes doit nécessairement avoir avec elles quelque rapport. Consultons-la donc, Ariste, cette notion de l'Être infiniment parfait, et repassons dans notre esprit tout ce que nous savons des attributs divins, puisque c'est de là que nous devons tirer la lumière dont nous avons besoin pour découvrir ce que nous cherchons.

Ariste. — Hé bien ! cela supposé ?

Théodore. — Doucement, doucement, je vous prie. Dieu connaît parfaitement ces attributs que je suppose que vous avez présents à l'esprit. Il se glorifie de les posséder. Il en a une complaisance infinie. Il ne peut donc agir que selon ce qu'il est, que d'une manière qui porte le caractère de ces mêmes attributs. Prenez bien garde à cela ; car c'est le grand principe que nous devons suivre lorsque nous prétendons connaître ce que Dieu fait ou ne fait pas. Les hommes n'agissent pas toujours selon ce qu'ils sont, mais c'est qu'ils ont honte d'eux-mêmes. Je connais un avaricieux que vous prendriez pour l'homme du monde le plus libéral. Ainsi ne vous y trompez pas : les hommes ne prononcent pas toujours par leurs actions, et encore moins par leurs paroles, le jugement qu'ils portent d'eux-mêmes, parce qu'ils ne sont point ce qu'ils devraient être. Mais il n'en est pas de même de Dieu. L'Être infiniment parfait ne peut qu'il n'agisse selon ce qu'il est. Lorsqu'il agit, il prononce nécessairement au dehors le jugement éternel et immuable qu'il porte de ses attributs, parce qu'il se complaît en eux et qu'il se glorifie de les posséder.

Ariste. — Cela est évident ; mais je ne vois pas où tendent toutes ces généralités.

VI. Théodore. — A cela, Ariste, que Dieu ne prononce parfaitement le jugement qu'il porte de lui-même que par l'incarnation de son fils, que par la consécration de son pontife, que par l'établissement de la religion que nous professons, dans laquelle seule

il peut trouver le culte et l'adoration qui expriment ses divines perfections, et qui s'accordent avec le jugement qu'il en porte. Quand Dieu tira du néant le chaos, il prononça : Je suis le Tout-Puissant. Quand il en forma l'univers, il se complut dans sa sagesse. Quand il créa l'homme libre et capable du bien et du mal, il exprima le jugement qu'il porte de sa justice et de sa bonté. Mais quand il unit son Verbe à son ouvrage, il prononce qu'il est infini dans tous ses attributs, que ce grand univers n'est rien par rapport à lui, que tout est profane par rapport a sa sainteté, à son excellence, à sa souveraine majesté. En un mot, il parle en Dieu, il agit selon ce qu'il est, et selon tout ce qu'il est. Comparez, Ariste, notre religion avec celle des Juifs, des mahométans, et toutes les autres que vous connaissez; et jugez quelle est celle qui prononce plus distinctement le jugement que Dieu porte et que nous devons porter de ses attributs.

Ariste. — Ah! Théodore, je vous entends.

VII. Théodore. — Je le suppose. Mais prenez garde à ceci. Dieu est esprit, et veut être adoré en esprit et en vérité. Le vrai culte ne consiste pas dans l'extérieur, dans telle ou telle situation de nos corps, mais dans telle et telle situation de nos esprits en présence de la majesté divine, c'est-à-dire dans les jugements et les mouvements de l'âme. Or, celui qui offre le Fils au Père, qui adore Dieu par Jésus-Christ, prononce par son action un jugement pareil à celui que Dieu porte de lui-même. Il prononce, dis-je, de tous les jugements celui qui exprime plus exactement les perfections divines, et surtout cette excellence ou sainteté infinie qui sépare la Divinité de tout le reste, ou qui la relève infiniment au-dessus de toutes les créatures. Donc la foi en Jésus-Christ est la véritable religion, l'accès auprès de Dieu par Jésus-Christ le seul vrai culte, la seule voie de mettre nos esprits dans une situation qui adore Dieu, la seule voie par conséquent qui puisse nous attirer les regards de complaisance et de bienveillance de l'auteur de la félicité que nous espérons.

Celui qui fait part aux pauvres de son bien, ou qui expose sa vie pour le salut de sa patrie; celui-là même qui la perd généreusement pour ne pas commettre une injustice, sachant bien que Dieu est assez puissant pour le récompenser du sacrifice qu'il en fait, celui-là prononce à la vérité par cette action un jugement qui honore la justice divine, et qui la lui rend favorable : mais cette action, toute méritoire qu'elle est, n'adore point Dieu parfaitement, si celui que je suppose ici capable de la faire refuse de croire en Jésus-Christ et prétend avoir accès auprès de Dieu sans son entremise. Le jugement que cet homme par son refus porte de lui-même, de valoir

quelque chose par rapport à Dieu, étant directement opposé à celui que Dieu prononce par la mission et la consécration de son pontife, ce jugement présomptueux rend inutile à son salut éternel une action d'ailleurs si méritoire. C'est que, pour mériter à juste titre la possession d'un bien infini, il ne suffit pas d'exprimer par quelques bonnes œuvres d'une bonté morale la justice de Dieu, il faut prononcer divinement par la foi en Jésus-Christ un jugement qui honore Dieu selon tout ce qu'il est; car ce n'est que par le mérite de cette foi que nos bonnes œuvres reçoivent cette excellence surnaturelle qui nous donne droit à l'héritage des enfants de Dieu. Ce n'est même que par le mérite de cette foi que nous pouvons obtenir la force de vaincre notre passion dominante, et de sacrifier notre vie par un pur amour pour la justice. Nos actions tirent bien leur moralité du rapport qu'elles ont avec l'ordre immuable, et leur mérite des jugements que nous prononçons par elles de la puissance et de la justice divine. Mais elles ne tirent leur dignité surnaturelle, et pour ainsi dire leur infinité et leur divinité, que par Jésus-Christ, dont l'incarnation, le sacrifice, le sacerdoce prononçant clairement qu'il n'y a point de rapport entre le créateur et la créature, y met par cela même un si grand rapport, que Dieu se complaît et se glorifie parfaitement dans son ouvrage. Comprenez-vous, Ariste, bien distinctement ce que je ne puis vous exprimer que fort imparfaitement?

VIII. Ariste. — Je le comprends, ce me semble. Il n'y a point de rapport entre l'infini et le fini. Cela peut passer pour une notion commune. L'univers comparé à Dieu n'est rien, et doit être compté pour rien; mais il n'y a que les Chrétiens, que ceux qui croient la divinité de Jésus-Christ, qui comptent véritablement pour rien leur être propre, et ce vaste univers que nous admirons. Peut-être que les philosophes portent ce jugement-là. Mais ils ne le prononcent point. Ils démentent, au contraire, ce jugement spéculatif par leurs actions. Ils osent s'approcher de Dieu, comme s'ils ne savaient plus que la distance de lui à nous est infinie. Ils s'imaginent que Dieu se complaît dans le culte profane qu'ils lui rendent. Ils ont l'insolence, ou si vous voulez, la présomption de l'adorer. Qu'ils se taisent. Leur silence respectueux prononcera mieux que leurs paroles le jugement spéculatif qu'ils forment de ce qu'ils sont par rapport à Dieu. Il n'y a que les Chrétiens à qui il soit permis d'ouvrir la bouche et de louer divinement le Seigneur. Il n'y a qu'eux qui aient accès auprès de sa souveraine majesté. C'est qu'ils se comptent véritablement pour rien, eux et tout le reste de l'univers, par rapport à Dieu, lorsqu'ils protestent que ce n'est que par Jésus-

Christ qu'ils prétendent avoir avec lui quelque rapport. Cet anéantissement où leur foi les réduit leur donne devant Dieu une véritable réalité. Ce jugement qu'ils prononcent d'accord avec Dieu même donne à tout leur culte un prix infini. Tout est profane par rapport à Dieu et doit être consacré par la divinité du Fils pour être digne de la sainteté du Père, pour mériter sa complaisance et sa bienveillance. Voilà le fondement inébranlable de notre sainte religion.

IX. Théodore. — Assurément, Ariste, vous comprenez bien ma pensée. Du fini à l'infini, et, qui plus est, du néant profond où le péché nous a réduits, à la sainteté divine, à la droite du Très-haut, la distance est infinie. Nous ne sommes par la nature que des enfants de colère : « Naturâ filii iræ [1]. » Nous étions en ce monde comme les *athées*, sans Dieu, sans bienfaiteur : « Sine Deo » in hoc mundo [2]. » Mais par Jésus-Christ nous voilà déjà ressuscités, nous voilà élevés et assis dans le plus haut des cieux : « Convivi- » ficavit nos in Christo, et conressuscitavit, et consedere fecit in » cœlestibus in Christo Jesu [3]? » Maintenant nous ne sentons point notre adoption en Jésus-Christ, notre dignité, notre divinité : « Di- » vinæ consortes naturæ [4]. » Mais c'est que notre vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ. Lorsque Jésus-Christ viendra à paraître, alors nous paraîtrons aussi avec lui dans la gloire : « Scimus quo- » niam cùm apparuerit, similes ei erimus [5]. » « Vita, vestra, dit saint » Paul, est abscondita cum Christo in Deo. Cùm Christus apparuerit » vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria [6]. » Il n'y a plus entre nous et la Divinité cette distance infinie qui nous séparait : « Nunc autem in Christo Jesu vos, qui aliquando eratis » longè, facti estis propè in sanguine Christi : ipse enim est pax » nostra [7]. » C'est que par Jésus-Christ nous avons tous accès auprès du Père. « Quoniam per ipsum habemus accessum ambo in » uno spiritu ad Patrem [8]. » « Ergo (écoutez encore cette conclu- » sion de l'apôtre) jam non estis hospites et advenæ, sed estis cives » sanctorum et domestici Dei, superædificati super fundamentum » Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo » Jesu, in quo omnis ædificatio constructa crescit in templum sanc- » tum Domino : in quo et vos coædificamini in habitaculum Dei in » spiritu [9]. » Pesez, Ariste, toutes ces paroles, et principalement celles-ci : « In quo omnis ædificatio constructa crescit in templum » sanctum Domino. »

Ariste. — Il n'y a, Théodore, que l'homme-Dieu qui puisse joindre la créature au Créateur, sanctifier des profanes, construire

1. *Eph*. 2, 3. — 2. *Vers*. 12. — 3. *Vers*. 5 et 6. — 4. 2 *Petr*. 4. — 5. 1 *Joan*. 3, 2. — 6. *Coll*. 3, 3. — 7. *Eph*. 2, 13. — 8. *Vers*. 18. — 9. *Vers*. 19.

un temple où Dieu habite avec honneur. Je comprends maintenant le sens de ces paroles : « Deus erat in Christo mundum reconci» lians sibi [1]. » C'est une notion commune, qu'entre le fini et l'infini il n'y a point de rapport. Tout dépend de ce principe incontestable. Tout culte qui dément ce principe choque la raison et déshonore la Divinité. La Sagesse éternelle n'en peut être l'auteur. Il n'y a que l'orgueil, que l'ignorance, ou du moins que la stupidité de l'esprit humain qui puisse maintenant l'approuver; car il n'y a que la religion de Jésus-Christ qui prononce le jugement que Dieu porte, et que nous devons former nous-mêmes de la limitation de la créature et de la souveraine majesté du Créateur.

Théodore. — Que dites-vous donc, Ariste, des sociniens et des ariens, de tous ces faux Chrétiens qui nient la divinité de Jésus-Christ, et qui néanmoins prétendent par lui avoir accès auprès de Dieu?

Ariste. — Ce sont des gens qui trouvent entre l'infini et le fini quelque rapport, et qui, comparés à Dieu, se comptent pour quelque chose.

Théotime. — Nullement, Ariste, puisqu'ils reconnaissent que ce n'est que par Jésus-Christ qu'ils ont accès auprès de Dieu.

Ariste. — Oui, mais leur Jésus n'est qu'une pure créature. Ils trouvent donc quelque rapport entre le fini et l'infini, et ils prononcent ce faux jugement, ce jugement injurieux à la Divinité, lorsqu'ils adorent Dieu par Jésus-Christ. Comment le Jésus de ces hérétiques leur donnera-t-il accès auprès de la divine majesté, lui qui en est infiniment éloigné? Comment établira-t-il un culte qui nous fasse prononcer le jugement que Dieu porte de lui-même, qui exprime la sainteté, la divinité, l'infinité de son essence? Tout culte fondé sur un tel Jésus suppose, Théotime, entre l'infini et le fini quelque rapport, et rabaisse infiniment la divine majesté. C'est un culte faux, injurieux à Dieu, incapable de le réconcilier avec les hommes. Il ne peut y avoir de religion véritable que celle qui est fondée sur le fils unique du Père, sur cet homme-Dieu qui joint le ciel avec la terre, le fini avec l'infini, par l'accord incompréhensible des deux natures, qui le rendent en même temps égal à son père et semblable à nous. Cela me paraît évident.

X. Théotime. — Cela est clair, je vous l'avoue. Mais que dirons-nous des anges? Ont-ils attendu à glorifier Dieu que Jésus-Christ fût à leur tête?

Ariste. — N'abandonnons point, Théotime, ce qui nous paraît évident, quelque difficulté que nous ayons à l'accorder avec cer-

1. *Cor.* 5, 19.

taines choses que nous ne connaissons guère. Répondez pour moi, Théodore, je vous en prie.

THÉODORE. — Les anges n'ont point attendu après Jésus-Christ, car Jésus-Christ est avant eux. C'est le premier-né de toutes les créatures. « Primogenitus omnis creaturæ [1]. » Il n'y a pas deux mille ans qu'il est né à Bethléem, mais il y en a six mille qu'il a été immolé : « Agnus occisus est ab origine mundi [2]. » Comment cela? C'est que le premier des desseins de Dieu, c'est l'incarnation de son fils; parce que ce n'est qu'en lui que Dieu reçoit l'adoration des anges, qu'il a souffert les sacrifices des Juifs, et qu'il reçoit et recevra éternellement nos louanges. « Jesus Christus heri, » et hodie, ipse et in sæcula [3]. » Tout exprime et figure Jésus-Christ. Tout a rapport à lui, à sa manière, depuis la plus noble des intelligences jusqu'aux insectes les plus méprisés. Quand Jésus-Christ naît en Béthléem, alors les anges glorifient le Seigneur. Ils chantent tous d'un commun accord : « Gloria in altissimis Deo [4]. » Ils déclarent tous que c'est par Jésus-Christ que le ciel est plein de gloire. Mais c'est à nous qu'ils le déclarent, à nous à qui le futur n'est point présent. Ils ont toujours protesté devant celui qui est immuable dans ses desseins, et qui voit ses ouvrages avant qu'ils soient exécutés, qu'il leur fallait un pontife pour l'adorer divinement. Ils ont reconnu pour leur chef le Sauveur des hommes, avant même sa naissance temporelle. Ils se sont comptés pour rien par rapport à Dieu : si ce n'est peut-être ces anges superbes qui ont été précipités dans les enfers à cause de leur orgueil.

ARISTE. — Vous me faites souvenir, Théodore, de ce que chante l'Église, lorsqu'on est prêt d'offrir à Dieu le sacrifice : « Per quem » majestatem tuam laudant angeli, adorant dominationes, tremunt » potestates, » et le reste. Le prêtre hausse sa voix pour élever nos esprits vers le ciel : « Sursum corda, » pour nous apprendre que c'est par Jésus-Christ que les anges mêmes adorent la divine majesté, et pour nous porter à nous joindre à eux sous ce divin chef, afin de ne faire qu'un même chœur de louanges, et de pouvoir dire à Dieu : « Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth! » Pleni sunt cœli et terra gloriâ tuâ. » Le ciel et la terre sont pleins de la gloire de Dieu; mais c'est par Jésus-Christ, le pontife du Très-Haut. Ce n'est que par lui que les créatures, quelque excellentes qu'elles soient, peuvent adorer Dieu, le prier, lui rendre des actions de grâces de ses bienfaits.

THÉOTIME.— Assurément c'est en Jésus-Christ que tout subsiste, puisque sans lui le ciel même n'est pas digne de la majesté du

1. *Col.* 1, 15. — 2. *Apoc.* 13, 8. — 3. *Hebr.* 13, 8. — 4. *Luc.* 2, 13.

Créateur. Les anges par eux-mêmes ne peuvent avoir de rapport, d'accès, de société avec l'Être infini. Il faut que Jésus-Christ s'en mêle, qu'il pacifie le ciel aussi bien que la terre ; en un mot, qu'il réconcilie avec Dieu généralement toutes choses. Il est vrai qu'il n'est pas le sauveur des anges, dans le même sens qu'il l'est des hommes. Il ne les a pas délivrés de leurs péchés comme nous, mais il les a délivrés de l'incapacité naturelle à la créature d'avoir avec Dieu quelque rapport, de pouvoir l'honorer divinement. Ainsi, il est leur chef aussi bien que le nôtre, leur médiateur, leur sauveur, puisque ce n'est que par lui qu'ils subsistent, et qu'ils s'approchent de la majesté infinie de Dieu, qu'ils peuvent prononcer d'accord avec Dieu même le jugement qu'ils portent de sa sainteté. Il me semble que saint Paul avait en vue cette vérité, lorsqu'il écrivait aux Colossiens ces paroles toutes divines : « Eripuit nos de potes- » tate tenebrarum, et transtulit in rêgnum filii dilectionis suæ, in » quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem » peccatorum ; qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis » creaturæ, quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis et in » terra, visibilia et invisibilia, sive dominationes, sive principatus, » sive potestates : omnia per ipsum et in ipso constant ; et ipse est » caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mor- » tuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens, quia in ipso com- » placuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare » omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus sive quæ in » terris, sive quæ in cœlis sunt [1]. » Que ces paroles sont excellentes, et qu'elles expriment noblement la grande idée que nous devons avoir de notre religion !

XI. Ariste. — Il est vrai, Théotime, que cet endroit de saint Paul, et peut-être quelques autres, s'accorde parfaitement bien avec ce que nous venons de dire ; mais il faut avouer de bonne foi que le grand motif que l'Écriture donne à Dieu de l'incarnation de son fils, c'est sa bonté pour les hommes. « Sic Deus dilexit mun- » dum, » dit saint Jean, « ut filium suum unigenitum daret. » Il y a quantité d'autres passages que vous savez mieux que moi, qui nous apprennent cette vérité.

Théotime. — Qui doute que le fils de Dieu se soit fait homme par bonté pour les hommes, pour les délivrer de leurs péchés ? Mais qui peut aussi douter qu'il nous délivre de nos péchés pour nous consacrer un temple vivant à la gloire de son père ; afin que nous, et les anges mêmes, honorions par lui divinement la souveraine majesté ? Ces deux motifs ne sont pas contraires ; ils sont su-

1 *Col.* 1, 13.

bordonnés l'un à l'autre. Et puisque Dieu aime toutes choses à proportion qu'elles sont aimables, puisqu'il s'aime infiniment plus que nous, il est clair que le plus grand de ces deux motifs, celui à qui tous les autres se rapportent, c'est que tous ses attributs soient divinement glorifiés par toutes ses créatures en Jésus-Christ notre Seigneur.

Comme l'Écriture n'est pas faite pour les anges, il n'était pas nécessaire qu'elle nous rebattît souvent que Jésus-Christ était venu pour être leur chef aussi bien que le nôtre, et que nous ne ferons avec eux qu'une seule Église et qu'un seul concert de louanges. L'Écriture, faite pour des hommes, et pour des hommes pécheurs, devait parler comme elle a fait, et nous proposer sans cesse le motif le plus capable d'exciter en nous une ardente charité pour notre libérateur. Elle devait nous représenter notre indignité, et la nécessité absolue d'un médiateur pour avoir accès auprès de Dieu : nécessité encore bien mieux fondée sur le néant et l'abomination du péché, que sur l'incapacité naturelle à tous les êtres créés. Toutes les pures créatures ne peuvent par elles-mêmes honorer Dieu divinement ; mais aussi ne le déshonorent-elles pas comme le pécheur. Dieu ne met point en elles sa complaisance ; mais aussi ne les a-t-il pas en horreur comme le péché et celui qui le commet. Il fallait donc que l'Écriture parlât comme elle a fait de l'incarnation de Jésus-Christ, pour faire sentir aux hommes leurs misères et la miséricorde de Dieu ; afin que le sentiment de nos misères nous retînt dans l'humilité, et que la miséricorde de Dieu nous remplît de confiance et de charité.

Théodore. — Vous avez raison, Théotime. L'Écriture-Sainte nous parle selon les desseins de Dieu, qui sont d'humilier la créature, de la lier à Jésus-Christ, et par Jésus-Christ à lui. Si Dieu a laissé envelopper tous les hommes dans le péché pour leur faire miséricorde en Jésus-Christ, c'est afin d'abattre leur orgueil, et de relever la puissance et la dignité de son pontife. Il a voulu que nous dussions à notre divin chef tout ce que nous sommes, pour nous lier avec lui plus étroitement. Il a permis la corruption de son ouvrage, afin que le Père du monde futur, l'auteur de la céleste Jérusalem travaillât sur le néant, non de l'être, mais de la sainteté et de la justice, et que nous devinssions en lui et par lui une nouvelle créature ; afin que, remplis de la Divinité, dont la plénitude habite en lui substantiellement, nous pussions uniquement par Jésus-Christ rendre à Dieu des honneurs divins. Que ne devons-nous point à celui qui nous élève à la dignité d'enfants de Dieu, après nous avoir tirés d'un état pire que le néant même, et qui, pour nous en tirer, s'anéantit jusqu'à se rendre semblable à nous, afin d'être la vic-

time de nos péchés ? Pourquoi donc l'Écriture, qui n'est pas faite pour les anges, qui n'est pas tant faite pour les philosophes que pour les simples, qui n'est faite que pour nous faire aimer Dieu, et nous lier avec Jésus-Christ, et par Jésus-Christ à lui ; pourquoi, dis-je, l'Écriture nous expliquerait-elle les desseins de l'incarnation par rapport aux anges ? pourquoi appuierait-elle sur l'indignité naturelle à toutes les créatures ; l'indignité du péché étant infiniment plus sensible, et la vue de cette indignité beaucoup plus capable de nous humilier et de nous anéantir devant Dieu ?

Les anges qui sont dans le ciel n'ont jamais offensé Dieu. Cependant saint Paul nous apprend que Jésus-Christ pacifie ce qui est dans le ciel aussi bien que ce qui est sur la terre : « Pacificans per » sanguinem crucis ejus sive quæ in terris sunt, sive quæ in cœlis [1]; » que Dieu rétablit, qu'il soutient, ou selon le grec, qu'il réunit toutes choses sous un même chef, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre : « Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, et quæ in » terra sunt, in ipso [2] ; » que Jésus-Christ, en un mot, est chef de toute l'Église : « Et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam [3]. » Cela ne suffit-il pas pour nous faire comprendre que ce n'est que par Jésus-Christ que les anges mêmes adorent Dieu divinement, et qu'ils n'ont de société, d'accès, de rapport avec lui que par ce fils bien-aimé, en qui le Père se plaît uniquement, par qui il se complaît parfaitement en lui-même ? « Dilectus meus in quo benè complacuit » animæ meæ [4]. »

Ariste. — Cela me paraît évident. Il n'y a point deux Églises différentes, deux saintes Sion. « Accessistis, dit saint Paul, ad Sion » montem et civitatem Dei viventis, Jerusalem cœlestem, et multo- » rum angelorum frequentiam [5]. » Et puisque Dieu a établi Jésus-Christ sur toute l'Église, je crois que ce n'est que par lui que les anges mêmes rendent à Dieu leurs devoirs, et qu'ils en sont et ont toujours été reçus favorablement. Mais j'ai une difficulté à vous proposer contre le principe que vous avez établi d'abord.

XII. Vous nous avez dit, Théodore, que Dieu veut être adoré en esprit et en vérité, c'est-à-dire par des jugements et des mouvements de l'âme ; et que notre culte et même nos bonnes œuvres tirent leur bonté morale des jugements qu'elles prononcent, lesquels jugements sont conformes aux attributs divins ou à l'ordre immuable des perfections divines. Vous m'entendez bien. Mais, je vous prie, pensez-vous que les simples y entendent tant de finesse ? Pensez-vous qu'ils forment de ces jugements qui adorent Dieu en esprit et en vérité ? Cependant si le commun des hommes ne porte

1. *Col.* 20. — 2. *Eph.* 1, 10. — 3. *Vers.* 22. — 4. *Matth.* 12, 18. — 5. *Hæbr.* 12, 22.

point des attributs ou des perfections divines le jugement qu'ils en doivent porter, ils ne prononceront point ces jugements par leurs actions. Ainsi, ils ne feront point de bonnes œuvres. Ils n'adoreront point aussi en esprit et en vérité par leur foi en Jésus-Christ, s'ils ne savent bien qu'offrir le Fils au Père c'est déclarer que la créature et que les pécheurs ne peuvent avoir directement de rapport à Dieu. Et c'est à quoi il me semble que beaucoup de Chrétiens ne pensent point. Bons Chrétiens toutefois, et que je ne crois pas que vous osiez condamner.

Théodore. — Prenez bien garde, Ariste. Il n'est pas absolument nécessaire, pour faire une bonne action, de savoir distinctement qu'on prononce par elle un jugement qui honore les attributs divins, ou qui soit conforme à l'ordre immuable des perfections que renferme l'essence divine. Mais, afin que nos actions soient bonnes, il faut nécessairement qu'elles prononcent par elles-mêmes de tels jugements, et que celui qui agit ait du moins confusément l'idée de l'ordre, et qu'il l'aime, quoiqu'il ne sache pas trop ce que c'est. Je m'explique. Quand un homme fait l'aumône, il se peut faire qu'il ne pense point alors que Dieu est juste. Bien loin de porter ce jugement, qu'il rend honneur par son aumône à la justice divine et qu'il se la rend favorable, il se peut faire qu'il ne pense point à la récompense. Il se peut faire aussi qu'il ne sache point que Dieu renferme en lui-même cet ordre immuable dont la beauté le frappe actuellement, ni que c'est la conformité qu'a son action avec cet ordre qui la rend essentiellement bonne et agréable à celui dont la loi inviolable n'est que ce même ordre. Cependant il est vrai de dire que celui qui fait quelque aumône prononce par sa libéralité ce jugement, que Dieu est juste; et qu'il le prononce d'autant plus distinctement que le bien dont il se prive par sa charité lui serait plus nécessaire pour satisfaire ses passions; et que plus enfin il le prononce distinctement, il rend d'autant plus d'honneur à la justice divine, il l'engage d'autant plus à le récompenser, il acquiert devant Dieu de plus grands mérites. De même, quoiqu'il ne sache point précisément ce que c'est que l'ordre immuable, et que la bonté de son action consiste dans la conformité qu'elle a avec ce même ordre, il est vrai néanmoins qu'elle n'est et qu'elle ne peut être juste que par cette conformité.

Depuis le péché, nos idées sont si confuses et la loi naturelle est tellement éteinte, que nous avons besoin d'une loi écrite pour nous apprendre sensiblement ce que nous devons faire ou ne faire pas. Comme la plupart des hommes ne rentrent point en eux-mêmes, ils n'entendent point cette voix intérieure qui leur crie : *Non concu-*

pisces. Il a fallu que cette voix se prononçât au dehors, et qu'elle entrât dans leur esprit par leurs sens. Néanmoins ils n'ont jamais pu effacer entièrement l'idée de l'ordre, cette idée générale qui répond à ces mots : *Il faut, on doit, il est juste de*. Car le moindre signe réveille cette idée ineffaçable dans les enfants mêmes qui sont encore pendus à la mamelle. Sans cela, les hommes seraient tout à fait incorrigibles, ou plutôt absolument incapables de bien et de mal. Or, pourvu que l'on agisse par dépendance de cette idée confuse et générale de l'ordre, et que ce que l'on fait y soit d'ailleurs parfaitement conforme, il est certain que le mouvement du cœur est réglé, quoique l'esprit ne soit point fort éclairé. Il est vrai que c'est l'obéissance à l'autorité divine qui fait les fidèles et les gens de bien. Mais comme Dieu ne peut commander que selon sa loi inviolable, l'ordre immuable, que selon le jugement éternel et invariable qu'il porte de lui-même et des perfections qu'il renferme dans son essence, il est clair que toutes nos œuvres ne sont essentiellement bonnes que parce qu'elles expriment et qu'elles prononcent, pour ainsi dire, ce jugement. Venons maintenant à l'objection de ces bons Chrétiens qui adorent Dieu dans la simplicité de leur foi.

XIII. Il est évident que l'incarnation de Jésus-Christ prononce, pour ainsi dire, au dehors ce jugement que Dieu porte de lui-même, que rien de fini ne peut avoir de rapport à lui. Celui qui reconnaît la nécessité d'un médiateur prononce sur son indignité ; et s'il croit en même temps que ce médiateur ne peut être une pure créature, quelque excellente qu'on veuille la supposer, il relève infiniment la divine majesté. Sa foi en elle-même est donc conforme au jugement que Dieu porte de nous et de ses divines perfections. Ainsi elle adore Dieu parfaitement, puisque par ces jugements véritables et conformes à ceux que Dieu porte de lui-même elle met l'esprit dans la situation la plus respectueuse où il puisse être en présence de son infinie majesté. Mais, dites-vous, la plupart des Chrétiens n'y entendent point tant de finesse. Ils vont à Dieu tout simplement. Ils ne s'aperçoivent seulement pas qu'ils sont dans cette situation si respectueuse. Je vous l'avoue, ils ne le savent pas tous de la manière dont vous le savez. Mais ils ne laissent pas d'y être. Et Dieu voit fort bien qu'ils y sont, du moins dans la disposition de leur cœur. Ils abandonnent à Jésus-Christ, qui est à leur tête et qui porte la parole, de les présenter à Dieu dans l'état qui leur convient. Et Jésus-Christ, qui les regarde comme son peuple, comme les membres de son propre corps, comme unis à lui par leur charité et par leur foi, ne manque pas de parler pour eux et de prononcer hautement ce qu'ils ne sauraient exprimer. Ainsi tous les

Chrétiens, dans la simplicité de leur foi et la préparation de leur cœur, adorent incessamment par Jésus-Christ, d'une adoration très-parfaite et très-agréable à Dieu, tous ses attributs divins. Il n'est pas nécessaire, Ariste, que nous sachions exactement les raisons de notre foi, j'entends les raisons que la métaphysique peut nous fournir. Mais il est absolument nécessaire que nous la professions ; de même qu'il n'est pas nécessaire que nous concevions distinctement ce qui fait la moralité de nos œuvres, quoiqu'il soit absolument nécessaire que nous en fassions de bonnes. Je ne crois pas cependant que ceux qui se mêlent de philosopher pussent employer leur temps plus utilement que de tâcher d'obtenir quelque intelligence des vérités que la foi nous enseigne.

Ariste. — Assurément, Théodore, il n'y a point de plaisir ou du moins de joie plus solide que celle que produit en nous l'intelligence des vérités de la foi.

Théotime. — Oui, dans ceux qui ont beaucoup d'amour pour la religion et dont le cœur n'est point corrompu ; car il y a des gens à qui la lumière fait de la peine. Ils se fâchent de voir ce qu'ils voudraient peut-être qui ne fût point.

Théodore. — Il y a peu de ces gens-là, Théotime ; mais il y en a beaucoup qui appréhendent, et avec raison, qu'on ne tombe dans quelque erreur et qu'on n'y entraîne les autres. Ils seraient bien aises qu'on éclaircît les matières et qu'on défendît la religion. Mais comme on se défie naturellement de ceux qu'on ne connaît point, on craint, on s'effraie, on s'anime, et on prononce ensuite des jugements de passion, toujours injustes et contraires à la charité. Cela fait taire bien des gens, qui devraient peut-être parler, et de qui j'aurais appris de meilleurs principes que ceux que je vous ai proposés. Mais souvent cela n'oblige point au silence ces auteurs étourdis et téméraires, qui publient hardiment tout ce qui leur vient dans l'esprit. Pour moi, quand un homme a pour principe de ne se rendre qu'à l'évidence et à l'autorité ; quand je m'aperçois qu'il ne travaille qu'à chercher de bonnes preuves des dogmes reçus, je ne crains point qu'il puisse s'égarer dangereusement. Peut-être tombera-t-il dans quelque erreur. Mais que voulez-vous ? Cela est attaché à notre misérable condition. C'est bannir la raison de ce monde, s'il faut être infaillible pour avoir droit de raisonner.

Ariste. — Il faut, Théodore, que je vous avoue de bonne foi ma prévention. Avant notre entrevue, j'étais dans ce sentiment, qu'il fallait absolument bannir la raison de la religion, comme n'étant capable que de la troubler. Mais je reconnais présentement que si nous l'abandonnions aux ennemis de la foi, nous serions bientôt poussés à

bout et décriés comme des brutes. Celui qui a la raison de son côté a des armes bien puissantes pour se rendre maître des esprits; car enfin nous sommes tous raisonnables et essentiellement raisonnables. Et de prétendre se dépouiller de sa raison, comme on se décharge d'un habit de cérémonie, c'est se rendre ridicule et tenter inutilement l'impossible. Aussi, dans le temps que je décidais qu'il ne fallait jamais raisonner en théologie, je sentais bien que j'exigeais des théologiens ce qu'ils ne m'accorderaient jamais. Je comprends maintenant, Théodore, que je donnais dans un excès bien dangereux, et qui ne faisait pas beaucoup d'honneur à notre sainte religion, fondée par la souveraine raison, qui s'est accommodée à nous, afin de nous rendre plus raisonnables. Il vaut mieux s'en tenir au tempérament que vous avez pris, d'appuyer les dogmes sur l'autorité de l'Église, et de chercher des preuves de ces dogmes dans les principes les plus simples et les plus clairs que la raison nous fournisse. Il faut ainsi faire servir la métaphysique à la religion (car de toutes les parties de la philosophie, il n'y a guère que celle-là qui puisse lui être utile), et répandre sur les vérités de la foi cette lumière qui sert à rassurer l'esprit et à le mettre bien d'accord avec le cœur. Nous conserverons par ce moyen la qualité de raisonnables, nonobstant notre obéissance et notre soumission à l'autorité de l'Église.

Théodore. — Demeurez ferme, Ariste, dans cette pensée : toujours soumis à l'autorité de l'Église, toujours prêt de vous rendre à la raison. Mais ne prenez pas les opinions de quelques docteurs, de quelques communautés, et même d'une nation entière, pour des vérités certaines. Ne les condamnez pas non plus trop légèrement. A l'égard des sentiments des philosophes, ne vous y rendez jamais entièrement que lorsque l'évidence vous y oblige et vous y force. Je vous donne cet avis, afin de guérir le mal que je pourrais avoir fait ; et que si j'ai eu le malheur de vous proposer comme véritables des sentiments peu certains, vous puissiez en reconnaître la fausseté en suivant ce bon avis, cet avis si nécessaire et que je crains fort d'avoir souvent négligé.

MÉDITATIONS CHRÉTIENNES.

AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR.

Comme je suis convaincu que le Verbe éternel est la *Raison* [1] universelle des esprits, et que ce même Verbe, fait chair, est l'*auteur* et le *consommateur de notre foi* [2], je crois devoir le faire parler dans ces Méditations comme le véritable *Maître* [3], qui enseigne tous les hommes par l'autorité de sa parole et par l'évidence de ses lumières. Mais j'appréhende extrêmement de ne pas rendre ses réponses telles que je les reçois et de ne pas même les discerner toujours de mes préjugés, ou de ces sentiments obscurs et confus qu'inspirent les sens, l'imagination et les passions. Je sais que je suis homme, et que si le *Verbe*, auquel je suis uni comme le reste des intelligences, me parle clairement dans le plus secret de ma raison, j'ai un corps insolent et rebelle que je ne puis faire taire et qui parle souvent plus haut que Dieu même ; j'ai un corps qui me paraît faire plus de la moitié de mon être : je ne puis séparer mes intérêts des siens. Ses biens et ses maux sont actuellement ma félicité et ma misère. De sorte que je ne puis l'entendre sans émotion, lui imposer silence sans inquiétude, lui contredire sans peine et sans douleur ; en un mot, le maltraiter ou le frapper sans me blesser.

Il ne faut donc pas attribuer à notre maître commun toutes les réponses que je donne dans cet ouvrage comme de sa part. Les vérités qui y sont répandues sont de lui, les erreurs sont de moi. Car je ne doute nullement que mon imagination ne m'ait séduit, quelque effort que j'aie fait pour l'obliger à se taire et pour rejeter ses

1. *Joan.* 1, 9. — 2. *Hæbr.* 12, 2. — 3. *Matth.* 23, 10 ; Aug. *de Magistro.*

réponses. Ceux qui aiment uniquement la vérité ne doivent jamais croire personne sur sa parole. Si je leur parle comme de la part du Verbe éternel, ce n'est point que je veuille surprendre leur piété; c'est, encore un coup, que je ne reconnais point d'autre maître que lui et que je n'en veux point proposer d'autres à personne. Que les lecteurs l'interrogent fidèlement, qu'ils écoutent attentivement ses réponses; qu'ils ne se rendent qu'à l'évidence, et ils discerneront assez si c'est un homme trompeur qui leur parle, ou si c'est leur maître qui les instruit. Au reste, je soumets toutes mes réflexions non-seulement à l'autorité de l'Église, qui conserve le sacré dépôt de la tradition, mais encore au jugement des personnes éclairées qui savent mieux que moi consulter la raison et faire taire leurs sens, leur imagination, et leurs passions. Je crois néanmoins devoir avertir que, pour comprendre clairement ces Méditations, il est comme nécessaire d'avoir lu la *Recherche de la Vérité*, ou du moins de s'appliquer à cette lecture avec une attention sérieuse et sans aucune préoccupation d'esprit. Ces conditions sont un peu dures. Mais comme je n'ai pas écrit ceci pour toute sorte de personnes, ce ne sont point tant là des conditions que j'exige que des avis nécessaires pour ne pas perdre son temps et condamner la vérité sans l'entendre. Il est permis aux auteurs de supposer pour connues des vérités déjà prouvées. Les jugements peu équitables que quelques personnes ont portés sur le *Traité de la Nature et de la Grâce* m'obligent à donner encore ici cet avis.

PRIÈRE.

O Sagesse éternelle, je ne suis point ma lumière à moi-même ; et les corps qui m'environnent ne peuvent m'éclairer ; les intelligences mêmes, ne contenant point dans leur être la raison qui les rend sages, ne peuvent communiquer cette raison à mon esprit. Vous êtes seule la lumière des anges et des hommes ; vous êtes seule la raison universelle des esprits ; vous êtes même la sagesse du Père [1], sagesse éternelle, immuable, nécessaire, qui rendez sages les créatures et même le Créateur, quoique d'une manière bien différente. O mon véritable et unique maître, montrez-vous à moi, faites-moi voir la lumière en votre lumière. Je ne m'adresse qu'à vous ; je ne veux consulter que vous. Parlez, Verbe éternel, parole du Père, parole qui a toujours été dite, qui se dit, et qui se dira toujours ; parlez, et parlez assez haut pour vous faire entendre malgré le bruit confus que mes sens et mes passions excitent sans cesse dans mon esprit.

Mais, ô Jésus, je vous prie de ne parler en moi que pour votre gloire, et de ne me faire connaître que vos grandeurs ; car tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu même sont renfermés en vous [2]. Celui qui vous connaît connaît votre Père [3], et celui qui vous connaît et votre Père est parfaitement heureux. Faites-moi donc connnaître, ô Jésus, ce que vous êtes, et comment toutes choses subsistent en vous [4]. Pénétrez mon esprit de l'éclat de votre lumière ; brûlez mon cœur de l'ardeur de votre amour, et donnez-moi dans le cours de cet ouvrage, que je compose uniquement pour votre gloire, des expressions claires et véritables, vives et animées, en un mot dignes de vous, et telles qu'elles puissent augmenter en moi, et dans ceux qui voudront bien méditer avec moi, la connaissance de vos grandeurs et le sentiment de vos bienfaits.

1. *Prov.* 8. — 2. *Col.* 2. 3. — 3. *Joan.* 14, 9, et 17, 3. — 4. *Col.* 1, 16, 17, 18, 19, 20.

MÉDITATIONS.

PREMIÈRE MÉDITATION.

Les corps ne nous éclairent pas, et nous ne sommes point à nous-mêmes notre raison et notre lumière.

1. Il me semble que le plus grand bien que je possède présentement, c'est ma raison, et que si j'étais à moi-même la cause de mes lumières et de mes connaissances, je serais en même temps la cause de la *perfection* de mon être. Je pourrais même être la cause de ma *félicité :* car comme c'est le plaisir et la joie qui me rendent heureux et content, je trouve tant de satisfaction lorsque la lumière de la vérité se répand dans mon esprit, que celui qui m'éclaire est celui-là même qui me rend heureux.

2. Je sens que la lumière se répand dans mon esprit à proportion que je le désire. et que je fais pour cela un certain *effort* que j'appelle *attention*. Cet effort, qui certainement est de moi, est donc cause de la production de mes idées : ainsi je suis à moi-même ma raison et ma lumière. Et puisque les nouvelles découvertes produisent en moi du plaisir et de la joie, je suis la véritable cause de ma perfection et de mon bonheur.

3. Mais prends garde, mon esprit, ne te trompes-tu point? La lumière se répand en toi, lorsque tu le désires, et tu en conclus que tu la produis. Mais penses-tu que tes souhaits soient capables de produire quelque chose? Le vois-tu clairement? Y a-t-il une liaison nécessaire entre tes désirs et leur accomplissement?

4. Tu cours un peu trop vite. Il y a peut-être un *soleil* [1] pour les esprits, comme tu en vois un pour les corps. Il y a peut-être une *lumière* [2] et une sagesse éternelle, une raison universelle, immuable, nécessaire, qui éclaire tous les hommes et qui les rend raisonnables. Si c'était une telle lumière qui t'éclairât, si celui qui renferme les idées de tous les êtres t'aimait tant que de se vouloir bien communiquer à toi à proportion de tes désirs, ne serais-tu pas bien misérable de tirer de sa bonté des raisons de ton ingratitude? Ne serais-tu pas bien déraisonnable de juger que tes souhaits sont la cause véritable de tes lumières, à cause de la fidélité et de

1. *Sap.* 5, 6. — 2. *Joan.* 1, 9.

l'exactitude avec laquelle cette souveraine raison te donnerait ce que tu souhaites dans le moment que tu le souhaites?

5. Dès que tu veux penser à quelque objet, l'idée de cet objet se présente à ton esprit : mais c'est peut-être une faveur que tu dois reconnaître d'autant plus volontiers qu'elle t'est plus promptement accordée, c'est peut-être que les volontés de ton Dieu, qui sont immuables et toujours efficaces, s'accordent avec les tiennes, et qu'en cela elles font ce que tu veux et ce que tu penses faire. Tu fais véritablement un *effort* pour te représenter tes idées : ou plutôt tu veux, malgré la peine et la résistance que tu trouves, te les représenter. Mais cet *effort* que tu fais est accompagné d'un *sentiment* par lequel Dieu te marque ton impuissance et te fait mériter ses dons. Vois-tu clairement que cet effort soit une marque certaine de l'efficace de tes volontés? Prends-y garde? cet effort est souvent inefficace, et tu ne vois point clairement qu'il soit efficace par lui-même.

6. Pourquoi juges-tu que tu es la cause de tes idées? Sais-tu bien seulement ce que c'est qu'une idée? Sais-tu de quoi elle est faite? Sais-tu même si elle est faite? Rentre-t-elle dans le néant dès que tu n'y penses plus, ou bien si elle s'éloigne de toi? La fais-tu renaître, ou la rappelles-tu lorsque, désirant de la revoir, elle se représente à toi? Si tu la rappelles, par quelle puissance l'obliges-tu de revenir? Et si tu la produis de nouveau, par quelle puissance, par quelle adresse, sur quel modèle la rends-tu si semblable à elle-même?

7. Voici seulement ce qu'il y a de certain. Tu veux penser, par exemple, à un carré, et l'idée de ce carré se présente à toi : tout le reste t'est encore incertain. Tu peux donc juger que tes volontés sont ordinairement accompagnées de certaines idées, tu en es convaincu par le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi. Mais par quelle raison jugeras-tu que tu en es véritablement la cause? Prends garde! de quoi formeras-tu l'idée du carré, la formeras-tu du néant ou des corps qui t'environnent? Si du néant, tu peux donc créer. Mais sur quel modèle? Mais, d'où as-tu ce modèle? Mais si tu as un modèle que tu n'as pas fait, à quoi te servira ton idée que tu prétends avoir faite? Le modèle suffira, car c'est véritablement ton modèle, et non ton idée, qui t'éclaire et que tu consultes. Laisse donc là ton idée prétendue, et reconnais que l'auteur de tes modèles est l'auteur de tes connaissances.

8. Tu penses, peut-être, que tu reçois ou que tu formes des corps qui t'environnent les idées que tu en as? Mais n'écoute pas tes sens. Consulte ce que tu reconnais en toi de plus éclairé et de moins

sujet à l'erreur. Penses-tu que ces corps soient visibles par eux-mêmes ; qu'ils puissent agir en toi, et se représenter à toi ? Penses-tu qu'une figure puisse produire une idée, et un mouvement local un sentiment agréable ou désagréable ?

9. Le corps le plus capable d'agir en toi est apparemment celui auquel ton esprit est immédiatement uni : car si ceux qui t'environnent agissent en toi, ils n'agissent que par lui. Dis-moi donc quelle est sa figure, sa grosseur, sa situation ? Est-ce cette glande qu'on appelle *pinéale*, ou quelqu'autre partie voisine ? Si ton corps ou la partie principale que tu animes dans ton corps ne peut se représenter à toi, comment cette partie pourra-t-elle par elle-même te représenter les corps qui t'environnent ?

10. Mais peut-être diras-tu que c'est toi-même qui t'appliques aux corps de dehors ; que tu te répands sur eux ; que tu les pénètres, ou celui qui en a reçu l'impression, et que tu en extrais tes idées : car il n'y a point de chimères que tu ne formes, d'extravagances que tu ne soutiennes, de galimatias que tu ne sois prêt de dire pour défendre l'honneur de tes puissances imaginaires. Courage donc ! répands-toi jusque dans les cieux par tes *rayons visuels* : ou si tu crains de te dissiper dans ces grands espaces, et de quitter le corps que tu animes, reçois avec soin l'impression ou l'éclat des étoiles ; multiplie tes facultés et range-les par ordre pour la recevoir ; divise-toi encore toi-même en deux parties, dont l'une spiritualise les images de ces corps introduites et conduites jusqu'à elle par le premier des sens, et l'autre les reçoive parfaitement transformées en idées. Courage ! te voilà ta lumière à toi-même par ton adresse et par ta puissance : tu n'as besoin que de la présence des corps pour les voir. Te voilà philosophe parfait : car tu n'as point recours à Dieu pour expliquer les choses les plus difficiles. Mais, pauvre et superbe esprit, ton imagination te séduit. Ne sens-tu pas la faiblesse et la vanité de tes puissances ? ne vois-tu pas que ces deux *intellects* tant vantés ne sont que de pures fictions, et que les philosophes ne les ont imaginés que pour flatter leur orgueil et couvrir leur ignorance ?

11. Interroge ta raison, consulte ta conscience, rentre en toi-même. As-tu quelque idée ou quelque sentiment intérieur de ces deux puissances et de ces autres facultés que tu donnes si libéralement ? Tu dois les sentir, si tu te les attribues : tu dois les connaître, si tu t'en sers. Veux-tu juger sans examen : veux-tu sans raison te distinguer de toi-même ? Il ne faut dire que ce qu'on voit clairement ; il ne faut s'attribuer que ce qu'on sent intérieurement. Autrement on devine au hasard, on s'élève en idée, on se grossit de vent, et

l'orgueil et l'amour-propre fait de l'être de l'homme un composé fantastique de grandeurs et de puissances imaginaires.

12. Je te prie donc, quelle action produis-tu lorsqu'ayant les yeux ouverts tu vois ce qui t'environne? As-tu sentiment intérieur de l'action de ton *intellect agissant?* Quoi! tu ne sais et tu ne sens rien de ce que tu fais? Mais n'est-ce pas là une preuve évidente que tu ne fais rien? Tu exprimes du carré que tu vois ou de son image corporelle l'idée qui le représente, et tu ne connais ni ne sens l'action par laquelle tu fais cette expression merveilleuse? Qui t'apprend donc que tu agis dans cette opération?

13. Mais, je te demande, quand t'aviseras-tu de faire tes expressions? car les images corporelles des objets, supposé qu'il y ait de telles images, ne sont point intelligibles : elles ne peuvent se représenter à toi. Agiras-tu sur ce qui t'est inconnu? Mais qui t'avertira d'agir, qui règlera ton action? Multiplie donc encore tes facultés, si tu veux défendre ton pouvoir et ton indépendance.

14. Lorsque tu vois proche de toi un carré ou un cercle en différentes situations, les *projections* qui se font de ces figures sur ton nerf *optique* sont toutes différentes, et par conséquent les images corporelles qui s'en forment dans ton cerveau ne peuvent pas être les mêmes : elles doivent ressembler à des parallélogrammes ou à des ellipses de toutes façons, et cependant tu ne vois toujours qu'un même carré ou un même cercle[1]. Par quelle adresse exprimes-tu des idées semblables à ces figures, et tout à fait dissemblables aux images dont tu assures toutefois que tu les exprimes?

15. Au contraire, lorsque tu vois sur un tableau certaines figures, tu t'en représentes qui leur sont tout à fait dissemblables; lorsque tu vois des ellipses, tu te représentes des cercles, et tu forme des idées intellectuelles de carré sur des images corporelles de parallélogrammes. Comment te laisses-tu tromper par tes propres puissances, malgré toutes tes connaissances et tous les efforts de ta volonté? Et comment exprimes-tu des idées qui ne ressemblent ni aux images dont tu les exprimes, ni même à l'objet qui envoie ces images prétendues?

16. Puisque ces puissances te trompent, ne t'en glorifie pas; et puisqu'elles sont contraires à tes volontés, ne les appelle point tes puissances. Elles ne sont point en ton pouvoir, si elles agissent en toi malgré toi. Ce n'est point toi qui agis par elles, puisqu'elles résistent à ton action, puisqu'elles agissent contre tes efforts, ou puisqu'elles agissent sans que tu y penses.

17. Tu demeureras peut-être d'accord que les idées des objets

1. Voy. le deuxième *Entretien sur la Métaphysique*.

qui t'environnent se produisent en toi par une puissance que tu ne connais pas et qui ne t'appartient pas, pourvu que l'on t'accorde aussi que cette puissance ne produise tes idées que de ta propre substance; car tu veux trouver en toi toutes choses; et si tu sens bien que tu ne les renfermes pas toutes actuellement, tu prétends du moins les renfermer en puissance et dans leurs idées.

18. Mais, je te prie, peut-on tirer d'un être aussi limité que tu es, les idées de tous les êtres; d'un être d'une seule espèce, les idées de toutes les espèces; d'un être imparfait et déréglé, les idées que tu as de la perfection et de l'ordre? Trouveras-tu dans la mutabilité de ta nature des vérités nécessaires, dans l'inconstance de tes volontés des lois incapables de changement, dans un esprit de quelques jours, des vérités et des lois éternelles?

19. Tu pénètres les cieux, tu perces les abîmes; tu découvres le mouvement et la situation des astres, tu devines la qualité et la formation des métaux : tu te répands même au delà des cieux, car tu passes les bornes du monde que tu considères, et cependant tu t'imagines que tu renfermes en toi-même tout ce que tu vois. Quoi! penses-tu être assez grand pour renfermer en toi les espaces immenses que tu aperçois? Penses-tu que ton être puisse recevoir des modifications qui te représenteut actuellement l'infini? Penses-tu même avoir assez d'étendue pour contenir en toi l'idée de tout ce que tu peux concevoir dans ce qu'on appelle un atome; car tu conçois clairement que la plus petite partie de la matière que tu imagines, se pouvant diviser à l'infini, elle renferme en puissance une infinité de figures et de rapports tous différents.

20. Je t'accorde cependant que tu puisses recevoir actuellement en toi des modifications infinies; mais, quand tu penses à des espaces immenses, tu ne vois pas seulement des modifications infinies, tu vois une substance infinie : tu ne la vois donc pas en toi.

21. Réponds-moi. Tu vois clairement que l'hyperbole et ses asymptotes, et une infinité de lignes semblables, prolongées à l'infini, s'approchent toujours sans jamais se joindre : tu vois évidemment qu'on peut approcher à l'infini de la racine de 5, de 6, de 7, de 8, de 10, et d'une infinité de nombres semblables, sans pouvoir jamais la rencontrer; comment, je te prie, te modifieras-tu pour te représenter ces choses?

22. Comment, toi, qui es un être particulier, te modifierais-tu pour te représenter une figure en général? Comment, toi qui n'es pas tout être, mais seulement esprit, pourrais-tu voir en toi les corps? Comment pourrais-tu voir en toi cent ou un centième; en toi qui ne peux ni te multiplier par cent, ni te diviser en cent? Con-

çois-tu que la modification d'un être particulier puisse être une modification universelle; qu'on puisse découvrir des corps et les modifications des corps dans des êtres qui ne renferment que les propriétés des esprits; qu'on puisse diviser à l'infini les esprits, comme les corps, afin d'en multiplier les parties?

23. Ne conçois-tu pas qu'un cercle en général ne peut être fait, et qu'il peut être connu? Ne sens-tu pas que les corps que tu vois sont entièrement distingués de toi? Et ne comprends-tu pas que les nombres que tu compares entre eux et dont tu reconnais les rapports sont bien différents de tes modifications, que tu ne peux comparer entre elles, et dont tu ne peux découvrir aucun rapport?

24. Tu t'imagines qu'il est nécessaire que tes idées soient des manières d'être de toi, afin que tu les aperçoives aussi clairement que tu fais : et tu ne prends pas garde que tu ne comprends rien dans tes propres sensations, qui, certainement, sont des modifications de ta substance.

25. Sais-tu clairement ce que c'est que ton plaisir et ta joie, ta douleur et ta tristesse? Peux-tu comparer ces choses entre elles pour en reconnaître les rapports aussi clairement que tu connais que 6 est double de 3, et que le carré de la soutendante d'un angle droit est égal aux carrés des deux côtés? Si tu ne connais tes modifications que d'une manière fort imparfaite, pourquoi mets-tu tes idées de leur nombre, comme si sans cela tu ne pouvais les apercevoir aussi clairement que tu fais?

26. Tu sens tes modifications, et tu ne les connais pas : tu connais tes idées et les choses par leurs idées, et tu ne les sens pas : dès que tu veux t'appliquer à quelque idée, elle se représente à toi; et quoique tu veuilles sentir du plaisir ou de la joie, tes volontés ne produisent rien en toi. Comment donc ne vois-tu pas la différence qu'il y a entre tes modifications et tes idées?

27. Tu ne te modifies pas comme tu veux, et tu penses à ce que tu veux. D'où vient cela, si ce n'est que tu n'es pas fait pour te sentir ni pour te connaître, mais pour connaître la vérité qui ne se trouve pas en toi? Tu ne connais point clairement tes sensations, quoiqu'elles soient en toi et une même chose avec toi. D'où vient cela, si tu es ta lumière à toi-même, si ta substance est intelligible, si ta substance est lumière *illuminante*; car je t'accorde qu'elle est lumiere, mais lumière *illuminée* [1]?

28. Sache donc que tu n'es que ténèbres, que tu ne peux te connaître clairement en te considérant, et que jusqu'à ce que tu te te voies dans ton idée ou dans celui qui te renferme, toi et tous les

1. S. Aug. *Tract.* 14, *in Joan.*

êtres d'une manière intelligible, tu seras inintelligible à toi-même. Tu reconnaîtras peut-être dans la suite de tes méditations la vérité de ce que je te dis présentement : convaincs-toi seulement que les idées par lesquelles tu aperçois les objets ne sont point des modifications de ta substance, puisque tu connais clairement tes idées, et que tu ne connais que par sentiment intérieur, et d'une manière fort confuse et fort imparfaite, tes propres modifications, et encore pour les autres raisons que je t'ai proposées.

DEUXIÈME MÉDITATION.

Les anges peuvent aussi nous éclairer par eux-mêmes. Il n'y a que le Verbe de Dieu qui soit la raison universelle des esprits.

1. Je suis convaincu que les corps qui m'environnent ne peuvent m'éclairer, et que celui-là même auquel je suis le plus étroitement uni m'est entièrement invisible. Je ne connais ni sa grandeur, ni sa situation, ni sa figure : ainsi je ne crois pas qu'il puisse par lui-même se faire sentir ou se représenter à mon esprit.

2. Je demeure d'accord que je ne suis point ma lumière à moi-même, que je ne puis former en moi mes idées ; et que quand j'aurais ce pouvoir, il me serait absolument impossible de m'en servir.

3. Enfin, je suis convaincu que celui qui m'instruit me montre autre chose que ma substance lorsqu'il me représente l'infini, lorsqu'il me fait connaître l'ordre, lorsqu'il me fait penser aux corps.

4. La connaissance même que j'ai de mon être et de ses modifications est si confuse et si imparfaite, qu'il me semble aussi que je ne puis être intelligible à moi-même ; et que tant que je ne regarderai que moi, je ne découvrirai jamais ce que je suis ; car je ne vois en moi que ténèbres ; et peut-être que ma substance n'est pas plus intelligible par elle-même que celle des corps qui m'environnent. Il est vrai que je me sens, mais je ne me vois pas, je ne me connais pas. Et si je me sens, c'est qu'on me touche ; car je ne puis agir en moi. Mais quand je sentirais par moi-même, quand je pourrais agir en moi et produire en ma substance toutes les modifications de plaisir et de douleur dont elle est capable et par lesquelles je me sens, je découvre tant de différence entre se sentir et se connaître, qu'il me semble que je puis me sentir et que je ne puis me connaître ; qu'il est nécessaire que je ne me sente qu'en moi-même lorsqu'on me touche, et qu'il n'est pas vraisemblable que je me puisse voir en moi-même quoiqu'on m'éclaire.

5. Si je ne puis agir en moi ni m'éclairer, si je ne puis produire

ni mes plaisirs, ni mes lumières, qui sera capable de m'instruire et de me rendre heureux? N'ai-je point quelque démon familier qui me gouverne, qui pénètre mon esprit et qui lui communique sa lumière? Pures intelligences, si vous êtes capables d'éclairer les hommes, faites-vous connaître à eux! Êtes-vous? Qu'êtes-vous? Êtes-vous véritablement lumière et puissance à notre égard? Si cela est, que les hommes vous rendent les honneurs qui vous sont dus, et qu'ils aient tous les sentiments de reconnaissance pour les obligations qu'ils vous ont. Nos pères ont adoré le soleil, à cause qu'ils étaient persuadés qu'il répandait cette lumière qui éclaire les corps et cette chaleur qui leur donne la vie; et vous donnez peut-être la lumière et le mouvement aux esprits. Peut-être que c'est vous aussi qui gouvernez les astres, qui leur communiquez leurs influences et qui donnez par eux la vie et la fécondité à toutes choses. Mais je ne veux pas vous révérer pour des bienfaits qui n'ont rapport qu'à la vie du corps. Je veux vous rendre un culte tout spirituel pour les faveurs toutes spirituelles que je reçois de vous. Je crois que vous êtes, car je ne vois que vous qui soyez capables d'agir en moi, et je sens bien qu'on agit en moi. Je veux donc.

6. Doucement, pauvre esprit. Suspends ton jugement. Tu es plus raisonnable que les païens : tes pensées sont plus relevées que les leurs. Tu as raison de t'élever au-dessus de toi-même et des corps, mais ne t'arrête pas encore; passe les intelligences même les plus pures et les plus parfaites, si tu veux rencontrer celui que tu dois adorer pour la grandeur de ses bienfaits et pour la souveraineté de sa puissance. Je vais tâcher de te conduire jusqu'à lui; fais quelque effort pour me suivre.

7. Lorsque tu t'entretiens avec les autres hommes, ils comprennent et approuvent tes sentiments; lorsque des marchands se rendent leurs comptes et que des géomètres raisonnent entre eux, ils se convainquent les uns les autres. Prends garde! Comment se peut-il faire que tous les hommes s'entendent et conviennent entre eux, si la raison qu'ils consultent est une raison particulière? Peux-tu concevoir que le génie que tu penses t'éclairer soit capable de répandre la même lumière généralement dans tous les esprits, et qu'une intelligence particulière puisse être la raison universelle qui rend raisonnables toutes les nations du monde?

8. Tu sais que les autres voient ce que tu vois, s'ils s'y appliquent comme toi; tu sais même qu'ils ne peuvent voir les choses autrement que tu les vois : tu expérimentes, au contraire, qu'ils peuvent juger des choses que tu vois autrement que tu en juges.

D'où vient cela si ce n'est que tes idées ou l'objet immédiat de ton esprit est celui de tous les esprits, et que le principe de tes jugements n'appartient qu'à toi ; si ce n'est que ta raison est universelle, immuable, nécessaire, et que ton esprit est borné et tes volontés changeantes et particulières? N'adore donc pas les anges ni les démons : ce sont aussi bien que toi des êtres particuliers et des intelligences bornées. Tu ne dépends point d'eux, tu n'as point immédiatement de rapport à eux, tu ne reçois d'eux ni la lumière qui t'éclaire, ni le mouvement qui t'anime.

9. Je vois que ton imagination te veut encore séduire dans la subordination des causes. Tu es porté à croire que la lumière, qui éclaire tous les esprits, se répand d'abord dans les intelligences les plus pures; que de là elle réfléchit ou s'écoule dans celles du second ordre, et qu'elle se communique ainsi comme par degrés jusqu'à toi. Mais l'origine de ton système est que ton esprit aime la proportion et l'ordre. Tu te plais beaucoup plus à considérer la chute des eaux et les cascades des fontaines que le cours uniforme des rivières; car tu découvres avec plaisir plusieurs rapports dans le grand nombre des bassins, qui reçoivent l'eau d'un côté et qui la regorgent de l'autre. Ainsi tu te formes avec plaisir certains ordres d'intelligences pour recevoir et pour répandre successivement la lumière.

10. Tu n'es pas seul dans cette pensée, ce sentiment est devenu fort commun : mais c'est que les opinions les plus agréables paraissent souvent les plus solides; elles entrent facilement dans l'esprit, lorsqu'elles ont gagné le cœur. On aime naturellement ce qui plaît; et l'imagination est bien plus contente lorsqu'elle se représente Dieu comme un souverain qui donne ses ordres à ses ministres et qui les instruit de ses pouvoirs, que lorsque l'esprit le considère comme une cause universelle qui fait tout en toutes choses immédiatement et par lui-même.

11. Ne sens-tu pas que la lumière de ta raison t'est toujours présente, qu'elle habite en toi, et que lorsque tu rentres en toi-même tu en deviens tout éclairé? N'entends-tu pas qu'elle te répond par elle-même d'abord que tu l'interroges, lorsque tu sais l'interroger par une attention sérieuse, lorsque tes sens et tes passions sont dans le respect et dans le silence? Ainsi quel besoin as-tu de te rendre les démons favorables? Ce ne sont point eux qui t'éclairent, puisque, sans que tu les consultes, tu entends bien qu'on te répond.

12. Rentre en toi-même et écoute-moi, et compare ce que je te vais dire avec ce que t'apprend la religion que tu professes. Voici

comment la vérité parle à tous ceux qui l'aiment, et qui par des désirs ardents la prient de les nourrir de sa substance :

13. Je ne suis point comme le pain qui entretient la vie du corps; on ne me divise point en parties pour me distribuer aux hommes. Je nourris et j'engraisse par moi-même les esprits ; mais ils ne me changent point en leur substance. Je me donne tout entier à tous, et tout entier à chacun d'eux. Je les ai créés pour les rendre semblables à moi et les nourrir de ma substance; et ils sont d'autant plus raisonnables, qu'ils me goûtent mieux et qu'ils me possèdent plus parfaitement. Je suis la sagesse de Dieu même [1], la vérité éternelle, immuable, nécessaire. Et quoiqu'il n'y ait que mon père qui me possède entièrement, je fais néanmoins mes délices d'être avec les enfants des hommes. Je me communique à tous les esprits autant qu'ils en sont capables; et par la raison que je leur donne, je les unis entre eux et même avec mon père : car ce n'est que par moi que les esprits peuvent avoir entre eux quelque liaison et quelque commerce.

14. Mais les hommes sont si misérables, qu'au lieu de rentrer en eux-mêmes, pour m'écouter, ils se répandent au dehors par leurs sens et par leurs passions. Comme ils ne me consultent plus, ils deviennent déraisonnables; ils ne peuvent plus avoir de société avec personne, et principalement avec mon père : car les hommes peuvent par les mêmes passions se lier entre eux pour quelque temps; mais on ne peut avoir de société durable, on ne peut avoir de société avec Dieu que par mon moyen. Cependant j'ai eu pitié d'eux. Comme ils sont devenus sensibles, grossiers, charnels, je me suis rendu visible pour les instruire par ma parole et par les exemples de ma vie; et comme ils ne veulent plus rentrer en eux-mêmes, je me suis présenté devant eux et, par des miracles qui ont frappé leurs sens et qui les ont surpris, je les ai obligés de m'écouter : je leur ai enseigné par ma patience à conserver la société parmi les hommes, et je leur ai fait comprendre, par les maux que j'ai soufferts, que le pécheur ne peut rentrer en grâce avec Dieu que par une sérieuse pénitence. C'est ainsi que j'ai appris d'une manière sensible, et qui est à la portée des plus simples et des plus stupides, comment les hommes doivent établir entre eux et avec Dieu une société éternelle; et je leur ai encore mérité par la dignité de ma personne un oubli général de leurs péchés : car je suis le sauveur des hommes [2], et je les délivre sans cesse, non de leurs maux présents, qui leur sont nécessaires, afin que, étant pécheurs, ils rentrent dans l'ordre, mais de leurs péchés qui les

1. *Prov.* 8, 29, 31. — 2. *Matth.* 1, 21.

empêchent d'avoir accès auprès de Dieu, et de se réconcilier avec leur père.

15. Quoi, mon Jésus! c'est donc vous-même qui me parlez dans le plus secret de ma raison? c'est donc votre voix que j'entends? Que vous venez de répandre en un instant de lumières dans mon esprit! Quoi! c'est vous seul qui éclairez tous les hommes? Hélas! que j'étais stupide, lorsque je pensais que vos créatures me parlaient, quand vous me répondiez! Que j'étais superbe, lorsque je m'imaginais que j'étais ma lumière à moi-même, quand vous m'éclairiez! Que j'étais insensé, lorsque je voulais rendre aux intelligences le culte et la reconnaissance que je ne dois qu'à vous! O mon unique maître! que les anges mêmes vous adorent avec tout ce qu'il y a d'esprits, puisque vous êtes seul leur raison et leur lumière, et que les hommes sachent que vous les pénétrez de telle manière, que, lorsqu'ils croient se répondre à eux-mêmes et s'entretenir avec eux-mêmes, c'est vous qui leur parlez et qui les entretenez! Oui, lumière du monde, je le comprends maintenant; c'est vous qui nous éclairez, lorsque nous découvrons quelque vérité que ce puisse être [1]; c'est vous qui nous exhortez, lorsque nous voyons la beauté de l'ordre; c'est vous qui nous corrigez, lorsque nous entendons les reproches secrets de la raison; c'est vous qui nous punissez ou nous consolez, lorsque nous sentons intérieurement des remords qui nous déchirent les entrailles ou ces paroles de paix qui nous remplissent de joie. Vous venez tout d'un coup de m'éclairer l'esprit, et je comprends clairement qu'il n'y a que vous qui soyez notre maître, que vous êtes seul le vrai pasteur de nos âmes; que vous êtes non-seulement la sagesse de Dieu, mais encore la véritable lumière qui éclaire seule tous les hommes. J'avais lu autrefois ces vérités dans vos saintes écritures [2], mais je ne les entendais que d'une manière fort imparfaite. Je vous comparais aux hommes que nous appelons nos *maîtres* [3], et dont les plus sages et les plus savants ne sont au plus que de fidèles moniteurs; car je ne pensais pas que vous parlassiez incessamment à l'esprit dans le plus secret de la raison; et quoique je susse que vous êtes la sagesse du Père, je ne m'avisais pas de penser que vous êtes aussi la nôtre, ou la raison universelle à laquelle tous les esprits sont unis et par laquelle seule ils sont raisonnables.

16. Hélas! à quoi pensent les hommes de ne point reconnaître celui qui leur donne la vie! Ils se mettent en peine de savoir quelles sont les viandes dont on nourrit le corps, et ils négligent d'apprendre quelle est la substance qui nourrit l'esprit; ils recherchent

1. *Jac.* 1, 17. — 2. *Matth.* 23, 10. — 3. S. Aug. *de Magistro.*

même avec assez de curiosité quelle est la nourriture des Chinois ou des Tartares, ils en parlent avec plaisir, ils voudraient peut-être en goûter, et ils ne s'entretiennent jamais de la manne véritable des esprits, de la raison universelle, qui les rend tous raisonnables, et dans laquelle on se repaît de la vérité; enfin ils vivent sans savoir qui les nourrit, et leur ingratitude est telle qu'ils ne veulent pas seulement connaître celui qui les comble de biens.

17. Il est vrai que vous vous cachez aux yeux des hommes, et que vous ne laissez point paraître la main qui leur fait tant de bien; mais cela ne justifie pas leur ingratitude. Quoique vous n'ayez pas besoin de nos reconnaissances, et que vous le témoigniez assez par la manière dont vous répandez insensiblement vos faveurs, néanmoins nous devons vous en rendre grâces; et si nous ne vous les rendons pas, comment pourrons-nous mériter la continuation de vos bienfaits?

18. Les Athéniens, qui ne connaissaient point le vrai Dieu, avaient dressé un autel au *Dieu inconnu* [1]. Mais, hélas! entre les hommes qui ne connaissent point celui qui est la vie et la lumière de l'esprit, les uns regardent les corps qui les environnent comme le principe de leurs connaissances et comme la cause véritable des plaisirs dont ils jouissent; et les autres, moins stupides et plus superbes, s'imaginent pouvoir être à eux-mêmes le principe de leur félicité et de leur lumière. O Dieu! que d'orgueil, que d'aveuglement, que d'ingratitude!

19. Que ceux qui vous connaissent comme un Dieu incessamment appliqué à eux, agissant en eux, les éclairant, les exhortant, les corrigeant, les consolant, vous rendent grâces incessamment des faveurs que vous leur faites, afin qu'ils en méritent de nouvelles et que vous les rendiez enfin dignes de vous posséder éternellement. Que ceux qui, ne sentant point l'opération secrète par laquelle vous agissez en nous, ne connaissent point l'auteur de leur être, ni celui qui leur donne à tous moments le mouvement et la vie, recherchent leur bienfaiteur de toutes leurs forces, avec amour, empressement, persévérance, et qu'ils dressent un autel au *Dieu inconnu*, jusqu'à ce que vous vous découvriez à eux. Mais malheur aux insensés qui recherchent la perfection de leur être dans ce qui est au-dessous d'eux, la lumière de leur esprit dans les objets visibles, la cause de leur félicité dans les corps, le mouvement et la vie dans des créatures mortes et incapables d'aucune action! Malheur encore aux superbes qui se contentent d'eux-mêmes, qui pensent pouvoir se rendre sages et heureux par leurs propres forces.

1. *Act.* 17, 23.

et qui s'imaginent produire en eux-mêmes les plaisirs dont ils jouissent à l'occasion des corps, et les idées qui les éclairent à la présence des objets, ou selon les différents désirs que la curiosité excite en eux !

TROISIÈME MÉDITATION.

La vérité parle aux hommes en deux manières; comment on l'interroge, et sur quels sujets on la doit interroger, afin de recevoir ses réponses.

1. O Jésus, ma lumière et ma vie, nourrissez-moi de votre substance, faites-moi part de ce pain céleste, qui donne aux esprits la force et la santé. Je ne puis vivre pour vous, si je ne vis de vous : je ne serai jamais animé de votre esprit, si je ne suis éclairé de votre lumière; et si je ne suis étroitement uni à vous, je ne serai jamais parfaitement raisonnable. Mon unique maître, mettez-moi, je vous prie, au nombre de vos fidèles disciples, et donnez-moi les règles que je dois observer pour comprendre votre doctrine et pour en profiter; car je me trouve souvent fort embarrassé. Je ne puis souvent discerner votre voix d'avec les inspirations secrètes que mes passions forment en moi. Je ne sais comment vous interroger pour vous obliger à me répondre. Je ne vois pas même encore de quoi je dois d'abord souhaiter d'être instruit.

2. Afin que tu puisses discerner les réponses de la vérité d'avec celles de l'erreur, tu dois savoir, mon cher disciple, que je ne parle aux hommes qu'en deux manières : ou bien je parle à leur esprit immédiatement et par moi-même, ou bien je parle à leur esprit par leurs sens. Comme raison universelle et lumière intelligible, j'éclaire intérieurement tous les esprits par l'évidence et la clarté de ma doctrine; comme sagesse incarnée et proportionnée à leur faiblesse, je les instruis par la foi, c'est-à-dire par les écritures saintes et l'autorité visible de l'Église universelle. Ainsi, lorsque tu entends quelque réponse qui n'est point accompagnée d'évidence, ni confirmée par la foi, prends garde à ne te pas laisser séduire : ce n'est point moi qui te parle. Les pensées que tu as alors sont des sentiments confus que tes passions t'inspirent, ou de vains fantômes que ton imagination se forme, ou enfin des impressions ou des préjugés que tu dois à l'opinion et à la coutume.

3. Mais il faut que tu remarques que je n'instruis point les hommes par la foi, ou par une autorité qui frappe les sens, lorsque je leur parle des vérités qui n'ont point de rapport à la religion; car, comme les hommes peuvent être sages et heureux sans les sciences humaines, je n'ai pas dû leur apprendre ces sciences par

une autorité visible. Le travail de la méditation est encore aujourd'hui absolument nécessaire pour mériter la vue claire de la vérité, et je ne suis point venu sur la terre pour épargner aux hommes ce travail. Comme je ne les délivre pas entièrement de leur concupiscence, lorsque je répands la charité dans leurs cœurs, je ne dissipe pas aussi leurs ténèbres, lorsque j'instruis leurs esprits par l'infaillibilité de ma doctrine; car, outre que la foi ne s'étend qu'à un certain nombre de vérités, l'évidence seule éclaire parfaitement l'esprit.

4. Cependant, quoique je n'enseigne jamais d'une manière sensible les vérités qu'il n'est pas nécessaire de savoir pour honorer mon père, et se régler l'esprit et le cœur, je montre souvent à l'esprit d'une manière purement intelligible plusieurs vérités qui appartiennent à la foi. Car, lorsque mes disciples rentrent en eux-mêmes, et me consultent avec tout le respect et toute l'application nécessaire, je découvre à leur esprit avec évidence plusieurs vérités qu'ils savaient seulement avec certitude, à cause de l'infaillibilité de ma parole.

5. Mais, parce que la religion renferme des mystères tout à fait incompréhensibles à l'esprit humain, et que souvent les vérités de la morale sont si composées, qu'il faut avoir une application très-grande pour les connaître avec évidence, la manière la plus courte et la plus sûre pour apprendre la religion et la morale est de lire l'Écriture et d'écouter l'Église, qui conserve le dépôt de la tradition, et par laquelle je parle encore à présent aux fidèles. Cependant, les vérités de la foi supposées incontestables, l'on peut et même l'on doit méditer ma loi jour et nuit, et me demander humblement la lumière et l'intelligence.

6. Sache donc que l'évidence et la foi ne peuvent jamais tromper; mais ne prends pas la vraisemblance pour l'évidence, ni l'opinion de quelques docteurs pour la foi. L'évidence exclut de l'esprit toute incertitude; la vraisemblance laisse quelque obscurité. Ainsi tu dois suspendre ton jugement à l'égard de la vraisemblance, car il t'est encore libre de le suspendre; et la règle que tu dois observer dans la recherche des connaissances naturelles, c'est de faire un usage continuel de ta liberté, c'est de retenir ton consentement jusqu'à ce que tu ne puisses plus le refuser à l'évidence de la vérité.

7. Comme la foi comprend ma parole écrite ou non écrite, et que cette foi est de tous les siècles et de toutes les nations, auxquelles l'Évangile a été annoncé, tu ne dois pas craindre d'y assujettir ton esprit; car il n'est pas possible que les Chrétiens de différents siècles et de pays fort éloignés se soient accordés pour cor-

rompre la pureté de leur foi, pour laquelle plusieurs d'entre eux ont répandu leur sang : outre que je gouverne invisiblement mon Église et que je n'ai garde de lui ôter son universalité, qui est le caractère sensible de la véritable Église, et la voie la plus courte que puissent avoir les personnes simples et grossières pour la distinguer de toutes les sectes particulières.

8. Cependant ne méprise point absolument les vraisemblances ni les opinions communes des docteurs, quoique ces opinions ne passent point les limites de ton pays et qu'elles aient été inconnues dans les siècles passés. Mets chaque chose en son rang : ce qui ne te paraît que vraisemblable, estime-le comme tel ; car en cela du moins porte-t-il l'image de la vérité, du moins est-il vrai en quelque sens. Et comme la foi n'apprend pas toutes choses ; si tu rejetais comme fausses des opinions reçues, peut-être que tu condamnerais la vérité. Tu ne dois point rejeter comme contraires à la foi des sentiments que l'Église permet d'enseigner. Tu dois me consulter sur cela ; et si tu sais bien m'interroger, je te ferai comprendre qu'il y a des opinions particulières à quelques docteurs, lesquelles sont très-certaines et très-évidentes.

9. Je vous rends grâce, ô mon unique maître, de l'instruction importante que vous venez de me donner. Il me semble que maintenant je discernerai bien votre parole d'avec celles qui m'ont trompé jusqu'ici. C'est vous seul qui parlez par l'évidence lorsque vous nous enseignez les sciences humaines, par la foi lorsque vous nous instruisez de la religion ; et quoique vous n'enseigniez point par la foi les vérités qui n'ont aucun rapport à la religion, vous promettez de me découvrir avec évidence beaucoup de vérités de foi, pourvu que je sache bien vous interroger pour vous obliger à me répondre. Je vous prie donc de m'apprendre quelle est cette manière de vous consulter qui est toujours récompensée d'une connaissance claire et évidente de la vérité.

10. Tu sais déjà en partie ce que tu me demandes, mon cher disciple, je te l'ai déjà dit ; mais tu n'y fais pas de réflexion. Ne te souviens-tu pas que je t'ai répondu souvent dès que tu l'as désiré ? Tes souhaits suffisent donc pour m'obliger à te répondre. Il est vrai que je veux être prié, avant que de répandre mes grâces. Mais ton désir est une prière naturelle que mon esprit forme en toi. C'est l'amour actuel de la vérité qui prie, et qui obtient la vue de la vérité ; car je fais du bien à ceux qui m'aiment : je me découvre à eux, et je les nourris par la manifestation de ma substance. Leur prière est donc toujours exaucée, pourvu qu'elle soit faite avec attention et avec persévérance, pourvu qu'ils me demandent ce qu'ils

sont en état de recevoir de moi, ou, enfin, pourvu qu'ils me demandent ce que je possède en qualité de sagesse et de vérité éternelle.

11. Par exemple si tu me demandes sans attention si l'âme est immortelle, je ne te répondrai point; car si tu demandes sans attention, c'est faute d'amour.

12. Si tu me demandes avec attention, mais sans persévérance, si ton âme remue ton corps, je te répondrai, mais si bas, que tu n'entendras pas clairement ma réponse; car ton amour est trop faible pour obtenir ce que tu demandes.

13. Si tu désires de découvrir le rapport de la diagonale d'un carré à sa racine, ton désir, bien que violent et persévérant, sera vain et inutile; car tu demandes par ce désir déréglé plus que tu ne peux recevoir.

14. Si tu me pries de t'apprendre à doubler un cube avec la règle et le compas, tu ne sais toi-même ce que tu me demandes : je ne t'écouterai donc point. Si néanmoins tu persévères, je te répondrai que tu demandes une chose impossible; et afin que tu demeures en repos, je t'en ferai voir l'impossibilité.

15. Enfin, si tu veux que je t'apprenne ce que pense ton ennemi, le succès que doit avoir une affaire, ou quelque secret de la nature, je ne te répondrai point encore, car c'est me prier de te donner ce que je ne possède point précisément en qualité de sagesse et de vérité éternelle, ou en qualité de raison universelle des esprits. Ce que tu me demandes aussi ne t'est pas nécessaire pour devenir sage et heureux. Ce n'est pas la connaissance de ces vérités qui te rend juste et raisonnable : ce ne sont point là des vérités dont tu te puisses nourrir. Ce sont des faits qui seront peut-être nécessaires à la conservation de ton corps; mais ce n'est pas moi que tu dois consulter dans ces occasions. Interroge les sens que je t'ai donnés, regarde ton ennemi au visage; prends garde à son air et à ses manières, enquiers-toi de ceux qui conversent avec lui, et peut-être que tu apprendras ce que tu désires.

16. Comme les événements futurs et plusieurs autres vérités dépendent de la volonté de Dieu, et même quelquefois de celle des hommes; comme ce ne sont point des vérités éternelles, je ne les renferme point dans ma substance. Ainsi, les esprits qui me contemplent ne les découvrent point en moi; car encore que je sois la règle immuable de toutes les volontés divines par lesquelles toutes choses ont été produites, ces volontés n'étant point des émanations nécessaires de ma substance, on ne peut les reconnaître avec évidence en me contemplant comme la raison universelle des intelli-

gences. Cependant, comme Dieu ne veut que selon l'ordre que lui prescrit sa sagesse, on peut en me consultant s'instruire non des êtres que Dieu a créés, mais de la manière dont il les a créés, ou du moins éviter beaucoup d'erreurs communes aux philosophes qui se consultent eux-mêmes au lieu de m'interroger [1].

17. Voici, maintenant, non ce que tu dois mais ce que tu peux me demander : voici ce que je suis toujours prêt de te donner, et même ce que je me suis obligé de te donner, si tu me le demandes avec assez d'attention et de persévérance. Je suis prêt de te découvrir tous les rapports qui sont entre les idées claires que tu as des choses, pourvu que ces rapports ne soient point trop composés; car, lorsque tu m'interroges, tu dois savoir ce que tu me demandes, afin de pouvoir le reconnaître, lorsque je te le présente. Tu dois aussi avoir assez de capacité pour le recevoir, car ton esprit est fort limité, et la dépendance où il est de ton corps le partage extrêmement.

18. Lorsque tu as recherché les rapports des nombres, ne les as-tu pas toujours découverts? Lorsque tu as comparé avec l'attention nécessaire des lignes entre elles, des surfaces, des solides, des sursolides mêmes entre eux, n'as-tu pas appris un grand nombre de vérités? Je t'ai répondu clairement sur ces questions parce que tu savais exactement ce que tu me demandais, et que je possède, en qualité de sagesse éternelle ou de raison universelle, ce que tu désirais de moi.

19. Cependant, mon cher disciple, ne continue pas de me faire de semblables questions. Je ne me plais pas à ces interrogations qui ne vont point à honorer mon père. Je renferme en moi-même ces sortes de vérités, et je les découvre à ceux qui souhaitent de les voir. Mais, comme je suis la vie des esprits, aussi bien que leur lumière, j'aime beaucoup mieux leur enseigner les vérités qui nourrissent l'âme, et qui, en même temps qu'elles éclairent l'esprit, pénètrent, agitent et animent le cœur. Quand je suis venu sur la terre pour instruire les hommes, je ne leur ai point appris la géométrie, l'astronomie, ni tout ce que les savants de ce siècle font gloire de savoir, parce que ce sont des sciences qui enflent ordinairement l'esprit de ceux dont le cœur est corrompu. La lumière que je répands volontiers, c'est une lumière qui échauffe la volonté et qui produit l'amour de Dieu; car, comme j'aime mon père d'un amour infini, je me plais à envoyer cet amour pour remplir de charité tous les esprits que j'éclaire.

20. Tu ne peux, mon fils, acquérir la perfection de ton esprit

1. Voy. le premier chapitre du *Traité de Morale*.

qu'en contemplant ma substance, tu ne peux devenir parfaitement sage et raisonnable qu'en t'unissant avec la raison ; mais il y a des manières de s'y unir qui sont assez vaines et inutiles. On peut me consulter, écouter mes réponses, et demeurer fou et insensé. Sache que tous les esprits sont unis à moi, que les philosophes, que les impies, que les démons mêmes ne peuvent être entièrement séparés de moi, car, s'ils voient quelque vérité nécessaire, c'est en moi qu'ils la découvrent, puisqu'il n'y a point hors de moi de vérité éternelle, immuable, nécessaire. Je pénètre donc et j'éclaire tous les esprits. Mais que sert à un démon de savoir que deux et deux font quatre, ou même de connaître exactement le rapport de la circonférence d'un cercle à son diamètre? S'il en est plus savant, il n'en est ni plus sage ni plus heureux; et tu ne voudrais pas sans doute être uni à moi comme l'est le plus savant des impies et le plus éclairé des malins esprits.

21. Apprends donc aujourd'hui que je ne suis pas seulement la vérité éternelle [1], mais encore l'ordre immuable et nécessaire; que comme vérité j'éclaire ceux qui me consultent pour devenir plus savants, et que comme ordre je règle ceux qui me suivent pour devenir plus parfaits. Sache que je suis la loi éternelle, loi que Dieu même consulte sans cesse et qu'il suit inviolablement; car je suis la sagesse de mon père, il m'aime non comme un homme qui aime son enfant, à cause que son enfant lui ressemble, mais il m'aime par la nécessité de sa nature comme un fils qui lui est consubstantiel, et auquel il communique toute sa substance.

22. Ne me consulte donc pas seulement comme vérité, mais comme ordre, ou comme la loi immuable des esprits, et je règlerai ton amour, je te communiquerai la vie, je te donnerai la force de vaincre tes passions; et pour récompense de tes victoires, je te ferai part de ma gloire et de mes plaisirs pendant toute l'éternité. Mais si tu me consultes seulement comme vérité, tu passeras pour savant dans l'esprit de ceux qui vivent dans les ténèbres. Mais enfin, je me lasserai de tes importunités, je t'abandonnerai à toi-même, tu seras esclave de tes passions pendant ta vie et la victime de ma justice pendant toute l'éternité.

23. Pourquoi penses-tu que j'ai laissé [2] périr les anciens philosophes, que je les ai livrés à des passions honteuses, qu'ils sont tombés dans les derniers désordres? C'est qu'ils abusaient de ma facilité à leur répondre, qu'ils me faisaient servir à leur ambition,

1. Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis, et ingressus illius mandata æterna. (*Eccl.* c. 1.)

2. *Rom.* 1, 18.

qu'ils se couvraient de mes lumières pour se rendre tout éclatants aux yeux des hommes. Ainsi, prends garde à toi. Je suis l'ordre aussi bien que la vérité, et tu dois beeucoup plus contempler la beauté de l'ordre que l'évidence de la vérité; car si la beauté de l'ordre te gagne le cœur, elle te rendra plus parfait. Mais quoique l'évidence de la vérité t'éclaire l'esprit, elle ne te délivrera pas de tes misères. Est-il juste que je te réponde selon tes désirs? N'est-ce pas à moi à décider du sujet de nos entretiens? Ne dois-tu pas faire quelque effort pour me rendre le respect qui m'est dû? Enfin veux-tu être semblable aux impies qui me contemplent avec plaisir, lorsque je les éclaire de la lumière de la vérité, et qui ont horreur de moi, lorsque je les reprends et que je les condamne par la manifestation de l'ordre?

24. O Jésus, mon unique maître, que m'apprenez-vous maintenant! Hélas que deviendrai-je, si vous me punissez pour toutes les fautes que votre lumière découvre en moi? Quoi! j'ai été assez malheureux de vous entretenir pour satisfaire mes passions, de vous consulter pour vous trahir, de vous obliger à m'éclairer de votre lumière pour m'attirer l'estime de ceux que vous ne créez et ne conservez que pour vous. O Dieu! j'ai horreur de moi-même, quand vous me découvrez mon orgueil, mon ingratitude, mon insolence. Je me vois tout rempli de péchés, quand je me regarde à votre lumière. J'ai honte de ma laideur, quand je découvre en vous la beauté de l'ordre; car si la beauté de l'ordre m'a autrefois fait horreur, elle me couvre aujourd'hui de confusion et de honte.

25. O Jésus! faites voir votre beauté aux esprits superbes, afin qu'ils s'humilient devant vous, afin qu'ils se haïssent et qu'ils vous aiment; et n'attendez par le jour auquel votre présence les remplira de honte et de désespoir, lorsque, ne pouvant supporter l'éclat de votre beauté, ils chercheront les ténèbres et se précipiteront dans les enfers. Pour moi, je vous confesse maintenant mes désordres, afin que vous me fassiez rentrer dans l'ordre, et que votre beauté efface ma laideur, comme vos lumières dissipent mes ténèbres. O Jésus, continuez donc de me montrer la beauté de l'ordre : je la préfère infiniment à l'évidence de la vérité, puisque je ne puis aimer cette beauté sans vous plaire, et que je ne puis voir l'évidence de la vérité sans vous contenter.

QUATRIÈME MÉDITATION.

Des vérités nécessaires, de l'ordre immuable, et des lois éternelles en général.

1. O Dieu, que d'obscurités et de ténèbres dans mon esprit! Je ne puis comprendre ce que c'est que l'ordre, et j'en veux faire la

règle de mes volontés. Je conçois bien que la beauté de l'ordre est plus aimable que toutes les beautés sensibles. Oui, je le connais; mais en quoi consiste cette beauté, c'est ce que je ne puis découvrir. Plus je pense à elle, plus elle s'éloigne de moi; et lorsque je fais quelque effort pour la retenir, elle m'échappe et s'évanouit comme un fantôme qui disparaît à la lumière. Hélas! n'est-ce point que mes désordres blessent la beauté de l'ordre? n'est-ce point que la laideur de mes péchés lui fait horreur? Mais, si cela est, d'où vient que cette beauté qui m'échappe, lorsque je m'applique à la regarder, se présente à moi lorsque je la néglige, et que je voudrais même qu'elle m'oubliât? D'où vient qu'elle me représente mes désordres, qu'elle me montre ses charmes, qu'elle m'exhorte à l'aimer? O beauté que je sens toujours en moi-même, et que je ne puis contempler selon mes désirs! je sais que vous êtes la première des beautés, qu'il n'y a rien de beau que par rapport à vous, et que je suis tout difforme lorsque je ne suis point formé sur vous. Mais quoique votre lumière me pénètre, je ne puis découvrir qui vous êtes. Il me semble que je vous connais, quand je ne pense point à vous; mais quand je m'applique à vous contempler, je ne comprends rien du tout en vous.

2. O Jésus! vous m'avez dit que vous êtes l'ordre aussi bien que la vérité, et je l'ai cru. Mais qu'ai-je conçu alors? Vérité, ordre, que conçois-je quand je pense à vous? Lorsque les pensées des hommes sont conformes à la vérité, elles sont vraies; lorsque leurs actions sont dans l'ordre, elles sont justes. Chose étrange! Je sais quand des pensées sont vraies, je sais quand des actions sont justes, et je ne comprends pas ce que c'est que la vérité et l'ordre qui règlent tout. O mon unique maître, je ne fais que me troubler moi-même, lorsque vous ne m'éclairez pas. Je veux passer toutes les beautés sensibles pour m'élever jusqu'à vous. Mais, hélas! je ne trouve point de prise dans tout ce qui n'a point de corps. Je ne suis point accoutumé à contempler les beautés purement intelligibles. Le poids de mon corps appesantit mon esprit, je retombe et je me laisse conduire par mon imagination, qui me rassure et me délasse en me représentant des proportions de figures, des beautés sensibles, ombres et faibles rayons de la beauté que je désire. O Jésus, faites-moi comprendre comment vous êtes la vérité et l'ordre: découvrez-vous à moi, et que je sache précisément ce que c'est que j'aime avec tant d'ardeur, afin que mon amour pour vous augmente à proportion de mes connaissances!

3. Il y a, mon fils, beaucoup plus de sentiment que de lumière dans toutes les pensées que tu as sur la vérité et sur l'ordre. Tu

t'arrêtes trop aux expressions sensibles, avec lesquelles on parle ordinairement de ces choses, et ces expressions réveillent plutôt en toi des sentiments confus que des idées claires. Rentre donc en toi-même, et n'écoute que moi.

4. Lorsque tu vois que 2 fois 2 font 4, et que 2 fois 2 ne font pas 5, tu vois des vérités; car c'est une vérité que 2 fois 2 font 4, ou que 2 fois 2 ne font pas 5. Mais que vois-tu alors sinon un rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 4, ou un rapport d'inégalité entre 2 fois 2 et 5? Ainsi les vérités ne sont que des rapports, mais des rapports réels et intelligibles. Car si un homme s'imaginait voir un rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 5, ou un rapport d'inégalité entre 2 fois 2 et 4, il verrait une fausseté, il verrait un rapport qui ne serait point, ou plutôt il croirait voir ce qu'effectivement il ne voit point.

5. Or, tous les rapports se réduisent à trois genres : aux rapports entre les êtres créés, aux rapports entre les idées intelligibles, et aux rapports entre les êtres et leurs idées. Mais comme je renferme seulement en ma substance les idées purement intelligibles, il n'y a que les rapports qui sont entre ces idées qui soient des vérités éternelles, immuables, nécessaires. Le rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 4 est une vérité éternelle, immuable, nécessaire; mais les rapports qui sont entre les êtres créés ou entre ces êtres et leurs idées n'ont pu commencer avant que ces êtres fussent produits, car il n'y a point de rapport entre des choses qui ne sont point : un néant considéré comme tel ne peut être double ou triple d'un autre néant, ni même lui être positivement égal.

6. Ainsi je suis la vérité éternelle, parce que je renferme en moi-même toutes les vérités nécessaires. Je suis la vérité, parce qu'il n'y a rien d'intelligible hors de moi : ce n'est point que je répande la lumière dans les esprits comme une qualité qui les éclaire, mais c'est que je leur découvre ma substance comme la vérité ou la réalité intelligible dont ils se nourrissent; c'est que je les unis immédiatement à moi-même comme à la raison qui les rend raisonnables; c'est que je me donne tout entier à chacun d'eux, que je les pénètre et que je remplis toute la capacité qu'ils ont de me recevoir. Mais tu n'es pas en état de comprendre clairement comment je me communique aux hommes.

7. Afin que tu conçoives maintenant comment je suis l'ordre, la règle, la loi immuable et nécessaire de Dieu mon père et de tous les esprits créés, tu dois savoir qu'entre les idées intelligibles que je renferme il y a des rapports de grandeur et des rapports de perfection. Les rapports de grandeur sont entre les idées des êtres de même nature, comme entre l'idée d'une toise et l'idée d'un pied;

et les idées des nombres mesurent ou expriment exactement ces rapports, s'ils ne sont incommensurables. Les rapports de perfection sont entre les idées des êtres ou des manières d'êtres de différente nature, comme entre le corps et l'esprit, entre la rondeur et le plaisir. Mais tu ne peux mesurer exactement ces rapports. Il suffit seulement que tu comprennes que l'esprit, par exemple, est plus parfait ou plus noble que le corps, sans savoir exactement de combien; et tu n'en douteras pas, si tu sais bien distinguer l'âme du corps, et si tu compares ce qui arrive à ton corps avec les propriétés admirables de ton esprit.

8. Or, il y a cette différence entre les rapports de grandeur et les rapports de perfection, que les rapports de grandeur sont des vérités toutes pures, abstraites, métaphysiques, et que les rapports de perfection sont des vérités et en même temps des lois immuables et nécessaires; ce sont les règles inviolables de tous les mouvements de l'esprit. Ainsi ces vérités sont l'ordre, que Dieu même consulte dans toutes ses opérations; car, aimant toujours toutes choses à proportion qu'elles sont aimables, les différents degrés de perfection règlent les différents degrés de son amour et la subordination qu'il établit entre ses créatures. Il est vrai que maintenant tout est dans le désordre; mais c'est une suite du péché qui a tout corrompu par la nécessité même de l'ordre; car l'ordre même veut le désordre pour punir le pécheur, n'étant pas juste que le pécheur commande à son corps. Mais je ne veux pas t'expliquer à présent pourquoi Dieu qui aime l'ordre a permis le péché, qui a tout jeté dans la confusion et dans le désordre; je t'en entretiendrai une autre fois [1].

9. Afin que tu comprennes clairement que je suis l'ordre immuable et la loi éternelle, il suffit que tu sois persuadé de deux vérités incontestables: la première, que mon père m'aime par un amour nécessaire, à cause qu'il m'engendre par la nécessité de sa nature et qu'il me communique toute sa substance; la seconde, que je renferme nécessairement dans la simplicité de mon être des perfections différentes, puisque je sais qu'il y a différentes perfections dans les créatures, et que je ne les puis connaître que par la différence de leurs idées qui sont en moi. Car enfin si ce qui est en moi représentant corps était en tout sens la même perfection que ce qui est en moi représentant esprit, tu vois bien que je ne pourrais pas savoir la différence qu'il y a entre un esprit et un corps, puisque je ne puis découvrir les différentes perfections des créatures que par les différences qui se trouvent dans leurs idées.

1. Voy. les *Conversations chrétiennes*, deuxième entretien, de l'édition de 1695, ou le deuxième entretien sur la Mort.

10. S'il est donc vrai que mon père m'aime par la nécessité de sa nature, et que je renferme dans l'infinité de ma substance et dans la simplicité de mon être des perfections différentes, car c'est une des propriétés de l'infini de comprendre tout et de demeurer simple, il est évident que mon père a nécessairement plus d'amour pour ce qu'il y a en moi de plus parfait, que pour ce qu'il y a de moins parfait, je veux dire pour ma substance, en tant que participable par un être plus noble que par un être moins noble; et supposé que l'idée que j'ai de l'esprit de l'homme renferme cent fois plus de perfection que celle que j'ai de son corps, il est nécessaire que Dieu, qui aime toutes choses à proportion qu'elles sont aimables, aime cent fois plus l'esprit intelligible que le corps intelligible. Cependant il n'y a rien en moi que Dieu n'aime infiniment; car Dieu n'aime aucune chose d'un amour fini, et même il n'y a rien en ma substance que d'infiniment aimable.

11. Tu es surpris de ce que d'un côté je dis que Dieu aime inégalement les perfections inégales que je renferme, et que de l'autre je t'assure que mes diverses perfections, et les différents degrés d'amour selon lesquels Dieu les aime, sont effectivement infinis. Mais tu dois savoir qu'il y a les mêmes rapports entre les infinis qu'entre les finis, et que tous les infinis ne sont pas égaux. Il y a des infinis doubles, triples, centuples les uns des autres; et quoique le plus petit des infinis soit infiniment plus grand qu'aucune grandeur finie, quelque grande qu'on la veuille imaginer, et qu'ainsi entre le fini et l'infini il ne puisse y avoir de rapport fini et que l'esprit humain puisse comprendre, néanmoins tu peux mesurer exactement les rapports de grandeur que les infinis ont entre eux; de même que tu peux souvent découvrir les rapports qui sont entre les nombres incommensurables, sans pouvoir jamais déterminer les rapports que ces nombres ont avec l'unité, ni avec aucune partie de l'unité. Lorsque Dieu conçoit une infinité de dizaines et une infinité d'unités, il conçoit un infini dix fois plus grand qu'un autre. Dieu conçoit sans doute que deux corps se peuvent mouvoir durant toute l'éternité; il sait à présent toutes les lignes que décriront les corps qu'il a créés, et que tu peux penser devoir être en mouvement des siècles infinis. Si tu supposes donc qu'un de ces corps se meuve une, deux, ou trois fois plus vite que quelque autre, la ligne de son mouvement sera une, deux, trois fois plus grande que celle que cet autre corps décrira. Ainsi tu vois clairement que les infinis peuvent avoir entre eux des rapports finis; ils peuvent même avoir entre eux des rapports infinis, car l'esprit se représente des infinis

infiniment plus grands les uns que les autres [1]. Mais il n'est pas nécessaire que je m'arrête à te le faire comprendre.

12. Si tu conçois clairement que mon père, par la nécessité de sa nature, aime inégalement, quoique infiniment, les perfections inégales, quoique infinies, que je renferme dans l'immensité de ma substance infiniment infinie, tu n'auras pas de peine à comprendre que tous les rapports de perfection qui sont en moi sont l'ordre nécessaire, la loi éternelle, la règle immuable de tous les mouvements des esprits créés; car, Dieu aimant par la nécessité de sa nature toutes choses à proportion qu'elles sont aimables, il ne peut pas créer des volontés ou imprimer dans les esprits des mouvements pour aimer sans ordre, ou pour aimer davantage ce qui est le moins aimable. Ainsi tout amour naturel est nécessairement conforme à la volonté de Dieu, qui ne peut jamais s'éloigner de l'ordre.

13. Pourquoi penses-tu que tous les hommes aiment naturellement la beauté? C'est que toute beauté, du moins celle qui est l'objet de l'esprit, est visiblement une imitation de l'ordre. Si un peintre habile dans son art a disposé de telle manière toutes les figures d'un tableau, que le principal personnage y soit le plus en vue, que les couleurs de son vêtement soient les plus vives, que l'air du visage et la posture du corps de tous ceux qui l'environnent portent à le considérer, et marquent les mouvements de l'âme dont ils doivent être agités à son occasion, tout plaira dans l'ouvrage de ce peintre, à cause de l'ordre qui s'y rencontre. Lorsque dans une assemblée chacun prend la place qui lui est due, et observe avec soin de plaire et de rendre honneur à la personne qui a le plus de qualité ou de mérite connu, rien ne choque; mais si un malhonnête homme, ou par ses manières, ou par ses discours, veut s'attirer l'attention ou le respect qu'il doit lui-même à quelqu'autre, il déplaira nécessairement à ceux mêmes qui n'y ont point d'intérêt, parce qu'il blesse l'ordre. On doit remarquer l'ordre en toutes choses, car il se rencontre partout; et ceux qui le connaissent et qui en font la règle de leurs actions se rendent toujours aimables, parce qu'ils sont conformes à ce que l'on aime par une impression naturelle et invincible.

14. L'ordre et la vérité se rencontre même dans les beautés sensibles, quoiqu'il soit extrêmement difficile de l'y découvrir; car ces sortes de beautés ne sont que des proportions, c'est-à-dire des vérités ordonnées ou des rapports justes et réglés. Par exemple,

1. Comme si un corps se remuait en augmentant son mouvement selon quelque progression durant toute l'éternité, et que l'on comparât ce mouvement avec un autre qui serait uniforme.

une voix est belle, lorsque les vibrations ou les secousses que cette voix produit dans l'air sont commensurables entre elles. Une voix est rude au contraire et chante mal, lorsqu'elle ébranle l'air par des secousses ou des vibrations dont les rapports sont incommensurables; et plus ces rapports approchent de l'égalité, plus les consonnances en sont douces, quoiqu'elles ne continuent pas toujours d'être les plus agréables, à cause que l'oreille, sentant des rapports trop simples, s'en dégoûte par la même raison que l'esprit se lasse de contempler des vérités trop faciles à découvrir. Ce n'est pas néanmoins que l'âme découvre ces rapports entre les vibrations qui causent différents sons, ni qu'elle s'en afflige ou s'en réjouisse par elle-même; mais c'est qu'elle est tellement faite pour connaître la vérité, que, pourvu que les mouvements qui arrivent à son corps ne le blessent point ou ne lui soient point utiles, Dieu a dû faire sentir à l'âme du plaisir, lorsque les rapports de ces mouvements se pourraient mesurer par quelque chose de fini; et au contraire, il a voulu lui faire sentir quelque peine, lorsque ces mouvements sont incommensurables et par conséquent incompréhensibles à l'esprit humain. Car tu dois savoir que Dieu imprime dans l'âme tous les sentimens agréables ou désagréables qu'elle se donnerait à elle-même, si, ayant beaucoup d'amour pour la vérité et pour l'ordre, elle pouvait agir en elle et connaître exactement tous les mouvements qui se produisent dans son corps. Je t'instruirai quelque jour plus particulièrement de ces vérités.

15. Cependant prends bien garde à ne pas aimer les beautés sensibles, ni à te rendre le goût trop fin et trop délicat pour les discerner. Il n'y a rien qui affaiblisse tant l'esprit et qui corrompe tant le cœur. Comme les rapports sensibles se découvrent avec plaisir, tu négligerais bientôt la recherche des rapports intelligibles, qui peuvent seuls éclairer ton esprit. Lorsqu'on aime une beauté qui touche les sens, ne t'imagine pas qu'on l'aime à cause de l'ordre qui s'y peut rencontrer, car le plus souvent on ne l'y découvre pas; c'est soi-même que l'on aime, c'est son propre plaisir; et si on aimait alors quelque chose de distingué de soi, ce ne serait point Dieu que l'on aimerait, mais l'objet sensible; ce ne serait point la véritable cause de son plaisir, mais celle qui en est l'occasion. Cependant le mouvement d'amour que Dieu imprime en l'homme ne lui est pas donné afin que l'homme s'arrête à s'aimer. L'homme n'est pas son bien à soi-même; il ne peut se rendre ni plus heureux ni plus parfait; Dieu lui imprime du mouvement afin qu'il s'élève au-dessus de soi-même et des objets sensibles, afin qu'il recherche la vérité et qu'il aime la beauté de l'ordre.

Ainsi il doit être toujours en action, jusqu'à ce qu'il ait rencontré celui qu'il aime par l'amour naturel, dont il abuse pour aimer les créatures.

O Jésus! ordre, vérité, lumière, nourriture solide des esprits, je vous dois mille actions de grâces pour tous les biens que vous me faites! O pasteur de nos âmes! qui habitez dans le plus secret de notre raison, et qui nous nourrissez sans cesse de la substance intelligible de la vérité, que tous les esprits vous adorent et vous rendent grâces de vos bienfaits!

Hélas! à quoi pensent les hommes! Ils chantent vos louanges, lorsque vous avez nourri leur corps de la chair des animaux et des fruits de la terre; et ils oublient de vous rendre grâces, après que vous avez nourri leur esprit de votre substance; ils s'imaginent quelquefois n'avoir rien reçu de vous, et souvent même ils se glorifient de vos dons. Cependant, ô bonté infinie! vous continuez de vous offrir à eux, afin que, vivant de vous, ils se conservent la vie; mais, insensibles à vos bienfaits, ils vous rejettent avec mépris, ou du moins sans vous connaître pour leur bienfaiteur.

O manne céleste! vous êtes le pain des anges, et les hommes charnels vous regardent comme une viande creuse et légère; ils ne peuvent penser à vous sans dégoût et sans une espèce d'horreur. Vous renfermez en vous tout ce qu'il y a de délicatesse et de substance dans les mets les plus exquis, et ils vous préfèrent les poireaux, les oignons et les choux, des aliments terrestres et grossiers qui les remplissent de vapeurs et de fumée, à vous, ô vérité intelligible, qui pénétrez tous les esprits de votre lumière!

O Dieu, pardonnez-nous notre ingratitude ou notre ignorance! Nous sommes tous des ingrats et des insensés, ou plutôt des stupides et des misérables; le péché nous assujettit au corps, et par le corps il nous frappe d'un aveuglement et d'une insensibilité effroyable. Ayez donc pitié de nous, et nous délivrez de la tyrannie de ce corps qui jette le trouble de la confusion dans toutes les facultés de notre âme.

O Jésus! quand sera-ce qu'étant assis à votre table dans votre royaume, nous goûterons paisiblement la douceur infinie de la vérité? Quand sera-ce que, vivant de votre substance, tout remplis et pénétrés de vous, nous n'aimerons que vous et votre père dans l'unité de votre esprit?

O Jésus! je me console présentement par la nourriture sacrée de votre corps, car je sais que vous en voulez nourrir les hommes pour leur apprendre d'une manière sensible que vous êtes réellement leur vie et leur aliment, et qu'un jour ils vivront de votre

substance par la contemplation paisible et continuelle de la vérité. Je me console donc par la part qui m'est donnée au sacrifice pacifique de votre corps et de votre sang. Mais ma consolation n'est pas entière. Votre sacrement ne fait qu'augmenter mes désirs, et quoique je vous reçoive réellement, comme je vous possède sans vous reconnaître, je sens que je ne vous possède que d'une manière très-imparfaite. Car, hélas! est-ce posséder la vérité, est-ce vivre de sa substance que de ne la pas contempler? Est-on rempli et pénétré de la splendeur du père, lorsqu'on vous a reçu sous les apparences sensibles de la nourriture ordinaire? Ne vous êtes-vous pas voilé, ô Jésus, dans ce sacrement pour nous donner un gage qu'un jour notre foi se changera en intelligence; que maintenant nous vous possédons sans le savoir, mais que le jour heureux viendra auquel nous connaîtrons clairement en combien de manières vous êtes la vie et la nourriture de notre esprit?

CINQUIÈME MÉDITATION.

Dieu seul est la cause véritable de tout ce qui se fait dans le monde. Il agit régulièrement selon certaines lois, en conséquence desquelles on peut dire que les causes secondes ont la puissance de faire ce que Dieu fait par elles.

1. O mon Jésus! vous êtes la raison universelle des esprits et leur loi inviolable; vous êtes la lumière et la sagesse éternelle; vous êtes l'ordre immuable et nécessaire. Dieu n'éclaire les hommes que par vous, qui êtes son Verbe; il ne les régle que sur vous, qui êtes sa loi. L'homme n'est à lui-même ni sa loi, ni sa lumière. Sa substance n'est que ténèbres; il ne peut rien voir en se contemplant; et comme il dépend de Dieu, il n'est point le maître de ses actions. C'est à vous à lui donner la loi : vous êtes son modèle et son exemplaire; c'est sur vous qu'il a été formé, c'est aussi sur vous qu'il doit être réformé. Continuez donc, mon unique maître, de m'apprendre les vérités qui doivent régler ma conduite, et me porter à rendre à mon créateur les devoirs d'une créature raisonnable et reconnaissante.

2. Je sens en moi une infinité de changements, et je juge par eux que toute la nature est dans un mouvement continuel; et comme il ne peut y avoir d'effet ou de changement sans cause ou sans l'action actuelle de quelque puissance, je m'imagine que tous les objets qui m'environnent ont en eux-mêmes quelque force, puisqu'ils agissent effectivement les uns sur les autres, et que souvent même ils agissent sur moi malgré toute ma résistance. Je suis aussi

fort porté à croire que j'ai moi-même une force ou une puissance véritable, puisque je produis dans mon corps du moins les mouvements qu'on appelle volontaires; car, pour ceux qui servent à la digestion, à la respiration, ou d'autres semblables, il me semble qu'ils se font en moi sans moi. Néanmoins, quand je rentre en moi-même pour y trouver quelque idée claire de force ou de puissance; quand je pense aux forces mouvantes par lesquelles les corps se mettent en mouvement, à la force qu'a le feu de mettre en moi la la douleur, ou à celle que j'ai moi-même pour m'unir aux corps qui m'environnent ou pour m'en séparer; quand je fais, dis-je, une sérieuse réflexion à toutes ces choses, je me trouve dans un embarras étrange.

3. Mes sens me disent que les objets sensibles agissent en moi : je me dis à moi-même que c'est moi qui remue mon bras; mais quand je pense que je me dis à moi-même que c'est moi qui produis mes idées, et qu'en cela je me trompe; quand je pense que mes idées se présentent devant moi, dès que je le veux, aussi promptement que mon bras se remue, dès que je le désire, et que cependant mes volontés n'ont point la puissance de les produire[1]; quand je pense enfin aux préceptes que vous m'avez donnés pour ne point tomber dans l'erreur, je crois devoir suspendre mon jugement jusqu'à ce que votre lumière paraisse et me détermine. Augmentez donc mon amour pour la vérité, afin que mon attention se renouvelle, et que vous exauciez cette prière naturelle après que vous l'aurez formée en moi.

4. Écoute, écoute, mon fils : tiens tes sens dans le silence; oublie tes préjugés et tout ce qui n'est qu'opinion. Vide ton esprit de tout ce que ton corps y a introduit : du moins n'y aie point d'égards pour quelque temps. Écoute-moi. Un corps petit ou grand, carré ou rond, ou, si tu le veux, blanc ou noir, froid ou chaud, peut-il se mouvoir par lui-même? Ne dis que ce que tu conçois. Il n'y a dans le monde qu'un pied de matière; je te le suppose ainsi, afin que ton esprit ne soit point partagé. Ce corps pourra-t-il se mouvoir? Dans l'idée que tu as de la matière, y découvres-tu quelque puissance? Tu ne réponds point. Mais, supposé que ce corps ait véritablement le pouvoir de se remuer, de quel côté ira-t-il? selon quel degré de vitesse se remuera-t-il? Tu te tais encore? Je veux même que ce corps ait assez de liberté et de connaissance pour déterminer son mouvement et le degré de sa vitesse : je veux qu'il soit maître de lui-même. Mais prends garde! tu vas encore t'embarrasser; car, supposé que ce corps se trouve environné

1. *Méditation III*, art. 6.

d'autres, que deviendra-t-il lorsqu'il en rencontrera quelqu'un dont il ne connaît ni la solidité ni la grosseur? Il lui donnera, diras-tu, une partie de sa force mouvante? Mais qui te l'a appris? Qui t'a dit que l'autre le recevra? Quelle partie de cette force lui donnera-t-il? et comment pourra-t-il la communiquer ou la répandre? Conçois-tu clairement ceci?

5. Ferme, mon fils, les yeux du corps, et ouvre ceux de l'esprit : ou du moins ne crois en cela que ce que tes sens te disent. Tes yeux, à la vérité, te disent que lorsqu'un corps en repos est choqué il cesse d'être en repos. Crois ce que tu vois, c'est là un fait; et les sens à l'égard des faits sont d'assez bons témoins. Mais ne juge pas que les corps aient en eux-mêmes une force mouvante, ni qu'ils puissent la répandre dans ceux qu'ils rencontrent, car tu n'en vois rien. Tu te trompais, mon fils, lorsque tu jugeais que tes désirs produisaient tes idées, à cause que tes idées ne manquaient jamais d'accompagner tes désirs. Tu tombes aujourd'hui dons une semblable faute; car tu juges que les corps se meuvent les uns les autres, à cause qu'un corps n'est jamais choqué sans être mu. Tu cours un peu trop vite. De ce que tu vois arriver, juges-en que le choc des corps est nécessaire, en conséquence de l'ordre de la nature, afin que les mouvements se communiquent; mais demeures-en là, si tu ne veux tomber dans l'erreur. Que si tu veux augmenter tes connaissances, consulte ta raison et écoute-moi.

6. Dieu est un être infiniment parfait : ses volontés sont donc efficaces par elles-mêmes; car c'est une grande perfection que tout ce qu'on veut se fasse par l'efficace même de sa volonté. Si Dieu a donc la volonté qu'un corps soit mu, cela seul le mettra en mouvement, et l'action de la volonté de Dieu sera la force mouvante de ce corps. Dieu ne doit donc point créer des êtres pour en faire les forces mouvantes des corps; car ces êtres seraient inutiles. Un être sage fait-il par des voies composées ce qu'il peut exécuter par de plus simples? Si tes volontés étaient efficaces, t'aviserais-tu de forger des instruments pour exécuter tes desseins? Mais, mon fils, conçois-tu que cette entité que Dieu créerait pour servir au corps de force mouvante pût se mouvoir elle-même? Serait-ce un corps ou un esprit? Si c'était un corps, il y aurait donc des corps qui pourraient se mouvoir eux-mêmes et en mouvoir d'autres? Si c'était un esprit, quel ordre dans l'univers! des esprits créés pour mouvoir des corps! Mais je veux t'apprendre qu'il n'y a que celui-là seul qui crée les corps qui puisse les mouvoir, et que le plus puissant des esprits n'a point véritablement la force de remuer ce qu'on appelle un atome. Renouvelle ton attention.

7. Lorsque Dieu a créé un corps, tu t'imagines qu'afin qu'il continue d'être, il suffit que Dieu le laisse là, et qu'étant fait il subsistera assez par lui-même. Lorsque tu as fait un ouvrage, il subsiste sans que tu y travailles davantage : tu ne peux même le détruire sans quelque action; mais, mon fils, ne juge pas de Dieu par toi-même. Les hommes ne donnent point l'être à la matière qu'ils travaillent; ils la supposent toute faite. Mais Dieu fait tout et ne suppose rien. Un corps existe, parce que Dieu veut qu'il soit; il continue d'être, parce que Dieu continue de vouloir qu'il soit; et si Dieu cessait seulement de vouloir que ce corps fût, dès ce moment il ne serait plus. Car si ce corps continuait d'être, quoique Dieu eût cessé de vouloir qu'il fût, il serait indépendant; mais tellement indépendant, que Dieu ne pourrait plus l'anéantir. Afin que Dieu pût anéantir ce corps, il faudrait que Dieu pût vouloir que ce corps ne fût point, il faudrait que Dieu fût capable d'avoir une volonté dont le néant serait le terme. Or, le néant n'a rien de bon ni rien d'aimable. Dieu ne peut donc l'aimer ou le vouloir d'une manière positive. Dieu peut anéantir son ouvrage, parce qu'il peut cesser de vouloir que cet ouvrage subsiste ; car les volontés de Dieu, quoiqu'éternelles et immuables, ne sont point nécessaires; elles sont arbitraires à l'égard des êtres créés. Le monde n'est point une émanation nécessaire de la Divinité. Dieu peut d'une volonté éternelle et immuable le créer pour un temps. Mais Dieu ne peut avoir une volonté positive et pratique de le détruire ; il ne peut point agir, pour ne rien faire ; son action ne peut tendre au néant. Cela est clair. Ainsi, puisque les corps existent à cause que Dieu veut qu'ils soient, puisqu'ils ne cessent point d'être, à cause que Dieu ne cesse point de vouloir qu'ils soient, il est évident que la création et la conservation ne sont en Dieu qu'une même action. Cela supposé .

8. Dieu ne peut créer de corps qu'en repos ou en mouvement. Or, un corps est en repos, parce que Dieu le crée ou le conserve toujours dans le même lieu; il est en mouvement, parce que Dieu le crée ou le conserve toujours successivement en différents lieux. Ainsi, afin qu'un esprit remue un corps en repos, ou arrête un corps en mouvement, il faut qu'il oblige Dieu à changer de conduite ou d'action ; car, si Dieu ne cesse point de vouloir, et par conséquent de conserver un corps en tel lieu, ce corps ne cessera point d'y être ; il sera donc immobile. Et si Dieu ne cesse point de conserver un corps successivement en différents lieux, nulle puissance ne pourra l'arrêter ou le fixer dans le même. La force mouvante des corps est l'action toute-puissante de Dieu, qui les conserve succes-

1. Voy. les *Entretiens sur la Métaphysique*, septième entret.

sivement en différents lieux ; nul esprit n'est le maître de l'action de Dieu, nulle puissance ne peut la changer, il n'y a donc que Dieu seul qui puisse remuer les corps. Un corps en mouvement ne peut donc aussi par lui-même ébranler celui qu'il rencontre ; car il ne peut le mouvoir sans lui communiquer quelque force mouvante. Or, la force mouvante n'est point dans les corps mus, mais uniquement en Dieu, puisque ce n'est que l'action de Dieu qui les crée ou qui les conserve successivement en différents lieux ; les corps ne peuvent donc communiquer une force qu'ils n'ont point, mais une force qu'ils ne pourraient même communiquer quand ils l'auraient ; car les corps qui se choquent se communiquent leur mouvement avec une régularité, une promptitude, une proportion digne d'une sagesse et d'une puissance infinie, cela n'est que trop évident.

9. Mais, mon fils, si Dieu seul remue la matière, lui seul produit, comme cause véritable, tous ces effets naturels que certains philosophes attribuent à une nature aveugle, à des formes, des facultés, des vertus dont ils n'ont nulle idée ; car rien ne se fait dans le monde matériel que par le mouvement de quelques parties visibles ou invisibles. Si le feu brûle, si l'air réjouit, si le soleil éclaire, c'est par le mouvement de leurs parties. La terre ne produit des fleurs et des fruits que parce que l'eau de la pluie s'insinue par les racines dans les fibres des plantes, et en s'y figeant les fait croître, et si le soleil, par le mouvement de ses parties, n'élevait de dessus les mers les vapeurs qui se condensent en pluies, la terre n'étant plus arrosée n'aurait nulle fécondité. Je ne veux pas t'apprendre ici la physique, mais je t'assure que tu ne concevras jamais clairement d'autres principes des changements qui arrivent dans le monde que ceux qui dépendent du mouvement, car la figure même des corps en dépend. Que s'il y en avait d'autres, il ne serait pas difficile de te démontrer que Dieu seul en serait la cause ; mais il ne faut pas attribuer à Dieu des effets imaginaires. Reconnais donc, mon fils, que Dieu fait tout. N'aime et ne crains que lui ; nulle créature ne peut agir en toi ni dans ce qui t'environne. Méprise toutes ces puissances imaginaires d'une nature aveugle que les philosophes païens ont inventées ou pour couvrir leur ignorance, ou pour justifier leur idolâtrie, ou pour s'accommoder à la faiblesse de l'imagination du commun des hommes.

10. O mon unique maître, je comprends bien que les corps n'ont point en eux-mêmes la force mouvante qui les transporte, et que, quand ils l'auraient, ils ne pourraient pas la répandre avec autant de justesse, d'uniformité et de promptitude qu'ils communiquent leur mouvement à ceux qu'ils rencontrent. Mais que tout se fasse

par le mouvement, c'est ce que j'ai peine à comprendre. Quoi! le feu, par exemple, n'a-t-il pas la vertu de produire la chaleur, et par la chaleur la sécheresse? Si je présente au feu un linge humide, je vois qu'il l'échauffe, et que par la chaleur il le sèche. Ce sont là des faits, et mes sens à l'égard des faits sont des témoins irréprochables; pourquoi donc ne puis-je pas juger, sur leur témoignage, qu'il y a dans le feu un principe de chaleur et de sécheresse?

11. Que tu es grossier, mon cher fils; mais que tu es prompt et téméraire dans tes jugements. Tu peux juger qu'il y a dans le feu un principe de chaleur et de sécheresse; cela est vrai en un sens. Mais *principe, chaleur* et *sécheresse* sont trois termes dont tu n'en entends aucun et auxquels tu attaches de fausses idées. Tu t'imagines que cela est clair; mais c'est que tu crois clairement comprendre les choses que tu as dites ou ouï dire cent fois, quoique tu ne les aies jamais conçues. Encore un coup, je ne veux pas t'apprendre maintenant la physique ni l'usage que tu dois faire de tes sens. Mais pour ne te pas laisser sans réponse, prends garde à ceci. Un linge mouillé est un linge dans lequel il y a de l'eau. Ce linge, exposé au feu, devient sec; c'est donc que l'eau en est chassée. Mais qui peut chasser un corps d'un lieu où il est? Sera-ce la chaleur? Conçois-tu clairement que la chaleur puisse pousser un corps, et le chasser de sa place? Tu hésites, et tu as quelque raison. Si quelques corps invisibles, à cause de leur petitesse, sortaient du feu en grand nombre et venaient heurter les parties d'eau qui sont dans le linge, tu vois clairement qu'ils pourraient les en chasser. Mais peux-tu douter que le feu ne pousse sans cesse de ces petits corps? Rien, mon fils, ne s'anéantit : on jette tous les jours beaucoup de bois dans une cheminée, et on ne l'y trouve plus; il faut donc qu'il en sorte. On ne l'en voit point sortir, c'est donc qu'il en sort divisé en parties, qui sont invisibles à cause de leur petitesse. Or, mon fils, ce sont ces parties invisibles qui excitent, par leur mouvement, la chaleur que tu attribues au feu et la sécheresse qu'il communique au linge qu'on lui expose, et il y a dans le feu un principe de tout ceci; mais tu ne peux voir clairement que ce principe n'est qu'une communication continuelle du mouvement d'une matière très-subtile et très-agitée, que tu ne saches bien la physique [1].

12. O vérité intérieure! ô lumière pure et intelligible des esprits! qu'on découvre de choses, lorsqu'on rentre en soi-même et qu'on regarde où vous éclairez! Que nos sens sont trompeurs, que leur action est bornée, que leur témoignage est équivoque et confus? Vous avez bien raison de me dire sans cesse que je les tienne dans

1. Voy. le *Timée* de Platon, p. 170 et suiv. de la trad. fr.

le silence, si je veux écouter votre voix et comprendre clairement ce que vous me dites. La difficulté que j'avais à me convaincre venait de ce que j'ouvrais les yeux pour voir des parties invisibles, et que je suis porté naturellement à croire que ce que je ne vois point n'est point. Il y a si long-temps que je juge de toutes choses sur le rapport de mes sens, que je vois bien que j'ai l'esprit rempli d'un nombre infini d'erreurs et de préjugés. Seigneur, pourquoi m'avez-vous donné un corps qui me remplit de ténèbres, et qui me tire à tous moments hors de votre présence pour me répandre et me dissiper parmi les corps? Lorsque vous voyez, Seigneur, qu'on m'entraîne, arrêtez-moi à vos pieds. Apprenez-moi l'usage que je dois faire de mes sens, et continuez de me faire comprendre comment Dieu seul est la cause de tous ces effets, que j'attribuais à des vertus occultes d'une nature imaginaire.

13. Ton attention est encore trop faible et trop partagée pour mériter de comprendre clairement quel est précisément l'usage que tu dois faire de tes sens[1]. Sache néanmoins que tout ce qui ne passe à l'esprit que par le corps n'est que pour le corps; que les sens ne parlent juste que pour leur intérêt; et que si tu veux te servir de leur témoignage pour t'assurer de la vérité en elle-même, tu ne manqueras jamais de te tromper. Voilà ce que je te puis dire; mais tu n'es pas encore en état de le bien comprendre. A l'égard de la cause des effets naturels, si tu continues de te rendre attentif, tu seras bientôt satisfait.

14. Tu es pleinement convaincu que Dieu seul meut les corps par la même action par laquelle il les produit ou les conserve successivement en différents lieux; et tu commences à croire qu'il ne se fait point de changement dans le monde matériel que par le mouvement des parties qui le composent : ainsi tu vois bien que Dieu fait tout comme cause véritable, et comme cause générale. Mais, outre la cause générale, il y en a une infinité de particulières : outre la cause véritable il y en a de naturelles, et que tu dois appeler occasionnelles, pour ôter l'équivoque dangereux qui naît de la fausse idée que les Philosophes ont de la nature. Écoute-moi attentivement.

15. Dieu, pour former ou conserver le monde matériel, a établi certaines lois générales des communications des mouvements; je ne te dis point quelles elles sont, parce que cela ne t'est pas nécessaire; et il agit constamment selon ces lois. Si un corps en choque un autre selon un certain degré de vitesse, le choqué sera

1. Cela est expliqué fort au long dans le premier livre de la *Recherche de la Vérité*.

toujours mû de la même manière. Tu te peux assurer de cette vérité par mille et mille expériences. Tu pourrais même l'apprendre en consultant attentivement l'idée que tu as d'un Dieu infiniment sage, d'une cause générale, d'une nature immuable : car la conduite de Dieu doit porter le caractère de ses attributs. Mais les principes abstraits t'embarrassent, car d'ordinaire il est plus facile de juger de la cause par les effets, que des effets par la nature de la cause. Cela supposé, lorsqu'un corps est en mouvement, il a certainement la force d'en mouvoir un autre en conséquence des lois des communications des mouvements que Dieu suit constamment. On peut dire que ce corps est cause physique ou *naturelle* du mouvement qu'il communique, parce qu'il agit en conséquence des lois *naturelles*. Mais il n'en est nullement cause véritable. Ce n'est point une cause naturelle dans le sens de la Philosophie des païens : ce n'est absolument qu'une cause *occasionnelle* qui détermine par le choc l'efficace de la loi générale selon laquelle doit agir une cause générale, une nature immuable, une sagesse infinie, qui prévoit toutes les suites de toutes les lois possibles, et qui sait former ses desseins sur le plus grand rapport de sagesse, de simplicité et de fécondité qu'il découvre entre les lois et l'ouvrage qu'elles doivent produire. Mais un jour je t'expliquerai cela plus au long.

16. De même on peut dire que le feu a la vertu d'échauffer, de sécher, de brûler, de vitrifier, de blanchir certains corps et d'en noircir d'autres, de durcir la terre, et d'amollir et rendre fluides la cire, les minéraux, les métaux. Cela se peut dire : non qu'il y ait dans le feu quelque vertu ou quelque puissance véritable ; mais parce qu'en conséquence des lois naturelles des communications des mouvements, c'est une nécessité, que le feu dont les parties sont dans un mouvement continuel ébranle celles du corps qui lui est exposé, et par là l'échauffe ; qu'il en fasse sortir d'abord les parties de l'eau, comme les plus faciles à mouvoir, et par là le sèche ; qu'il sépare ensuite et enlève les parties même de ce corps, et par là le brûle ; qu'il fasse glisser et polir les parties de la cendre, en laissant en tout sens passage à la matière subtile, et par là la vitrifie ; qu'il durcisse la terre, en chassant l'eau qui la rendait molle, et rende la cire et les métaux mous, et mêmes fluides, en séparant chaque partie de sa voisine, et les faisant toutes glisser les unes sur les autres en mille manières différentes.

17. Enfin on peut dire que le soleil est la cause générale d'un nombre infini de biens que Dieu nous fait ; car par sa chaleur il rend la terre féconde et tous les animaux, et par sa lumière il nous met en état de pouvoir jouir en mille manières des objets qui

nous environnent. Mais il n'a de lui-même aucune vertu. Ce n'est que de la matière qui n'a de force que par le mouvement qui l'anime, et Dieu seul est la véritable cause de ce mouvement. Le soleil est cause de mille et mille effets admirables, mais cause occasionnelle, ou bien cause naturelle, *en conséquence des lois naturelles des communications des mouvements*. Car, mon fils, retiens bien ceci : **Dieu ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets, en conséquence des lois qu'il se fait pour exécuter ses desseins d'une manière uniforme et constante, par les voies les plus simples, les plus dignes de sa sagesse et de ses autres attributs.**

18. Les Philosophes païens et presque tous les hommes s'imaginent que la lumière vient du soleil, et que le feu est la véritable cause de la chaleur qu'ils sentent dans son approche. L'action de mon père ne tombe point sous les sens, sa main toute-puissante est invisible. Mais on ne peut regarder le soleil sans en être ébloui ; et le feu qui se fait sentir par la chaleur, se fait aussi voir par la lumière. Il ne peut y avoir d'effet sans cause, c'est une notion commune. Un homme tient un fruit entre ses mains ; il le voit, il le goûte, et le trouve doux et agréable ; à quoi attribuera-t-il cette douceur qu'au fruit? Que prendra-t-il pour la cause du bonheur dont il jouit en s'en nourrissant? Dieu ne paraît point devant lui, son opération n'a rien de sensible. Il ne pense point actuellement à Dieu : s'il y pense, ce n'est point pour chercher la cause du plaisir actuel dont il jouit, car il n'en est nullement en peine : ce fruit parle à tous ses sens, et ses sens satisfaits le séduisent ; car qu'importe aux sens d'où viennent les plaisirs pourvu qu'ils en goûtent! Cet homme a cru enfant, il a cru toute sa vie que la douceur et l'amertume étaient dans les fruits, et qu'ils avaient la force de se faire sentir à l'âme. Il a vécu avec des gens qui ont cru la même chose, ou du moins qui ont toujours parlé comme s'ils le croyaient véritablement. Pourra-t-il quitter ses préjugés, pourra-t-il les examiner, pourra-t-il seulement en douter? Cette pensée, mon fils, ne lui viendra pas seulement dans l'esprit. Et si par piété ou par un principe de religion, il se croit obligé de dire que Dieu fait tout, il le dira de bouche, et même de bonne foi, mais sans savoir nettement ce qu'il dit. Il ne laissera pas d'attribuer aux créatures une force véritable pour agir. Dieu fera tout par un concours inintelligible, et les créatures par une force toute naturelle. Dieu fera tout, mais si tu examines de près son sentiment, ou tu n'y comprendras rien ; ou tu verras bien que Dieu a tout fait, mais que maintenant il laisse tout faire, et ne fait plus rien.

19. Je comprends, mon unique maître, qu'il n'y a rien de plus vrai que ce que vous me dites : j'en ai en moi-même des preuves personnelles. Jusqu'ici mes sens m'ont conduit ; jusqu'ici mes sens m'ont séduit. Nous ne sommes point de nous-mêmes capables de former, comme de nous-mêmes, aucune bonne pensée ; votre apôtre l'a dit, notre force, notre capacité vient de vous ; vous nous éclairez ; mais, hélas, nos sens nous aveuglent ! Vous nous parlez dans le plus secret de nous-mêmes ; mais nos sens de leur côté nous tirent hors de nous et crient si haut, ils parlent si vivement et si agréablement, que nous n'entendons point votre voix, ou que nous ne discernons point vos réponses. Dès que j'ouvre les yeux du corps mon âme se répand au dehors, et tous les objets qui m'environnent me forcent à croire qu'ils ont véritablement la puissance d'agir les uns sur les autres, et sur moi-même ; et j'ai toujours cru que pour m'instruire sur ce sujet, je devais m'en tenir à de fausses et de trompeuses expériences. Seigneur, qui me délivrera de ce corps qui m'aveugle, mais de ce corps qui m'entraîne et qui me rend esclave des derniers des êtres ? de ce corps de péché qui non-seulement me représente les objets sensibles comme de vrais biens, mais qui me force encore à les aimer et à les rechercher ? Car enfin je crois bien maintenant que vous seul pouvez agir en moi ; mais je sens encore que j'ai de l'attachement pour ces objets que votre lumière me fait mépriser ; je sens que je les aime. Hélas ! les aimerais-je autant que vous, les aimerais-je plus que vous, pures et chastes délices des esprits, unique et véritable cause de mes biens, source féconde de mes lumières et de mes plaisirs, aimerais-je plus que vous tous ces vains objets ? Je ne le crois pas ; mais quand je rentre en moi-même, je me trouve devant vous si corrompu, si infidèle, si misérable, que tout ce que je puis dire, c'est que je ne me connais pas. Sauveur des pécheurs, en quelque état que je sois, je ne puis rien sans vous, ne m'oubliez pas.

SIXIÈME MÉDITATION.

C'est Dieu seul qui fait, comme cause véritable, par les lois générales de l'union de l'âme et du corps, ce que les hommes font comme causes occasionnelles ou naturelles. En quoi consiste la puissance que les hommes ont de vouloir ou d'aimer le bien.

1. O mon unique maître, que la lumière intelligible est différente de cette lumière sensible qui se répand sur les corps ; et que les objets changent de face, de mérite et de prix, lorsqu'on les regarde successivement à l'une et à l'autre de ces deux lumières ! Seigneur,

il me semble que je vois maintenant deux mondes différents. Car, lorsque j'ouvre les yeux du corps pour contempler l'univers, je découvre mille et mille beautés, et je trouve, pour ainsi dire, dans les parties qui le composent un nombre infini de petites Divinités, qui par leurs propres forces font tous ces effets merveilleux qui m'éblouissent et qui m'enchantent. Mais lorsque je ferme les yeux et que je rentre en moi-même, alors votre lumière fait tout disparaître. Je ne vois plus qu'une matière impuissante : la terre devient toute stérile et sans beauté : toutes les couleurs et les autres qualités sensibles s'évanouissent, et le soleil même perd en un moment son éclat et sa chaleur.

2. Que les objets de nos sens sont vains et méprisables! Comment peut-on les aimer! Quel sujet a-t-on de les craindre? C'est la puissance de la Divinité qu'il faut craindre et qu'il faut aimer, puisque rien ne se fait que par l'efficace de cette puissance. Mais on voit ces objets et on ne voit point cette puissance. Ainsi on emploie tout le mouvement que Dieu donne à l'âme pour l'aimer, à courir vers ces vains objets et à les embrasser. Ce qu'on embrasse est un fantôme; mais on l'embrasse avec plaisir. quoiqu'il s'évanouisse incontinent. Et parce qu'on veut être heureux, et que le plaisir actuel rend actuellement heureux, on court sans cesse, on embrasse et on ne tient rien : toujours séduit, et toujours plein d'espérance; toujours en action et jamais content.

3. O vérité intérieure! Que votre lumière rend les hommes ridicules! Il me semble que je vois une troupe d'aveugles qui se sont mis en tête de chercher un trésor dans de vieilles ruines. Ardents, jaloux, inquiets, pleins d'espérances, privés de sens et de raison, ils fouillent sous des pierres qu'on a déjà remuées inutilement depuis six mille ans. Cependant lorsque votre lumière cesse de m'éclairer, je fais aussitôt comme eux, leur mouvement m'ébranle, leur ardeur m'agite : je cours, je m'inquiète, je me fatigue; mais je me console par leur exemple, et par la douceur que je goûte en faisant comme eux. Je sens même, tout persuadé que je suis de la vanité des biens qui passent, je sens, dis-je, qu'il faut autre chose que votre lumière pour me retenir dans l'empressement où je vois les autres. Seigneur, détournez ma vue de dessus la conduite et les actions des hommes, et faites disparaître les fantômes qui charment mes sens. Ma raison est faible; je vis trop d'opinion ; je suis trop porté à l'imitation; je ne puis vous consulter sans peine, et j'ouvre toujours les yeux avec plaisir.

4. Il faut pourtant, mon fils, que tu surmontes ta paresse et tes plaisirs, si tu veux que je te réponde et que je t'instruise. Il faut

que tu me consultes, la lumière que je répands mérite bien qu'on la demande; et si tu ne renouvelles ton attention, tu ne comprendras rien de ce que je te vas dire, et tu oublieras même bientôt ce que je t'ai déjà appris; fais donc quelque effort pour me suivre, et pour mériter mes dons.

5. Tu es assez persuadé que la matière est une nature impuissante, qui n'agit que par l'efficace du mouvement que je lui imprime. Mais je vois bien que tu n'es pas encore assez convaincu que les esprits n'ont nul pouvoir sur les corps, ou sur les esprits inférieurs. Tu es toujours porté à croire que ton âme anime ton corps en ce sens, que c'est d'elle, qu'il reçoit tous les mouvements qui s'y produisent, ou du moins ceux qu'on appelle volontaires, et qui dépendent effectivement de tes volontés. Renonce, mon fils, à tes préjugés et ne juge jamais à l'égard des effets naturels, qu'une chose soit l'effet d'une autre, à cause que l'expérience t'apprend qu'elle ne manque jamais de la suivre. Car de tous les faux principes, c'est celui qui est le plus dangereux et le plus fécond en erreurs. Comme l'action de Dieu est toujours uniforme et constante, à cause que ses volontés sont immuables et ses lois inviolables, si tu suis ce faux principe, quoique Dieu fasse tout, tu en concluras qu'il ne fait rien. Tu jugeais autrefois que tes volontés produisaient tes idées à cause de la fidélité avec laquelle je les rends présentes à l'esprit selon ses désirs. Tu pensais que les corps qui se choquent sont la véritable cause du mouvement qu'ils se communiquent, parce que jamais les corps ne sont choqués sans être mus, et qu'ils ne sont jamais mus sans être choqués. Enfin c'est par le même principe que tu jugeais que le feu produisait la chaleur, le soleil la lumière, et tous les objets qui t'environnent, les changements que tu remarques en eux, et les sentiments agréables et désagréables que tu as à leur occasion. Tu es encore aujourd'hui porté à croire que c'est l'âme qui communique au corps le mouvement et la vie, à cause que tu t'imagines que ce corps devient froid et immobile par l'absence de son âme; et tu penses être la véritable cause du mouvement de ton bras et de ta langue, parce que le mouvement de ces parties suit immédiatement tes désirs. Défais-toi entièrement de ce faux principe, ou ajoute aux fausses conséquences que tu en tires, que les poireaux, les oignons et les choux sont ton bien. Manges-tu du pain, des confitures, des perdrix sans plaisir? mais le plaisir actuel rend actuellement heureux; regarde donc ces vains objets comme les véritables causes de ton bonheur! Justifie le dérèglement des voluptueux, aime les corps. Mais crains le feu, la peste, la fièvre : ce sont des divinités terribles, ils ont une véritable

puissance de te rendre malheureux, et peut-être de t'anéantir. Ah! mon fils, autre est le principe qui doit régler le jugement des sens et les mouvements du corps par rapport aux biens nécessaires à la conservation de la vie; autre celui qui doit régler les jugements de l'esprit dans la recherche de la vérité, et les mouvements du cœur par rapport aux vrais biens, par rapport à la cause véritable du bien et du mal. Tu ne peux trop t'appliquer à reconnaître la différence de ces deux principes. Écoute-moi donc avec toute l'attention dont tu es capable.

6. Il est inutile d'ouvrir les yeux pour juger de l'efficace des créatures; toutes les expériences qu'on peut faire sur ce sujet sont trompeuses; la raison en est que Dieu agit toujours d'une manière uniforme et constante, et qu'il a dû établir dans le corps même les causes occasionnelles qui déterminent l'efficace de ses lois. Les corps étant impénétrables, c'était leur choc qui devait servir de fondement aux lois générales des communications des mouvements, afin que l'action de Dieu, dans la nécessité du changement, changeât le moins qu'il était possible, afin qu'elle suivît constamment des lois simples et générales, afin qu'elle portât le caractère des attributs divins. Pour juger de l'efficace des créatures, il faut rentrer en soi-même et consulter leurs idées; et si l'on peut découvrir dans leurs idées quelque force ou quelque vertu, il faut la leur attribuer; car il faut attribuer aux êtres ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans les idées qui les représentent. Voilà le principe sur lequel tu dois examiner les objets qui t'environnent; voilà le principe qui doit régler les jugements de ton esprit et les mouvements de ton cœur : l'autre principe ne doit régler que les jugements des sens et la conduite qui est nécessaire à la conservation de la vie. Il est indifférent pour le bien du corps de savoir si le feu contient ou ne contient pas, produit ou ne produit pas la chaleur. Ce n'est pas la raison qui doit régler les mouvements du corps; c'est l'expérience, c'est le sentiment, c'est l'instinct. On peut s'approcher du feu si l'on se sent mieux lorsqu'on s'en approche; mais on ne doit aimer que par raison. Tout mouvement du cœur excité par les sens est déréglé; tout amour des corps est brutal, parce que tout jugement appuyé sur le principe que tu as suivi jusqu'à présent est extrêmement sujet à l'erreur.

7. Si tu veux donc t'éclaircir, si ton âme donne à ton corps le mouvement et la vie, ou si tu remues ton bras ou ta langue comme cause véritable, tâche de découvrir dans l'idée de ton être s'il y a un rapport naturel et nécessaire entre tes volontés et le mouvement des parties de ton corps; ou du moins, puisque l'idée que tu

as de toi-même n'est pas claire, ainsi que je te le démontrerai quelque jour, juge de cette question par le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi, je te le permets. Car, quoique tes sens te trompent toujours, ta conscience ou le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi ne te trompe jamais. Ouvre les yeux de l'esprit, je vais t'éclairer et te délivrer de tes préjugés.

8. Lorsqu'on croit que l'âme donne au corps le mouvement et la vie, que c'est elle qui répand la chaleur dans tous les membres, qu'elle digère les aliments dans l'estomac et les distribue à toutes les autres parties ; lorsqu'on croit toutes ces choses ou de semblables, à cause que tout cela cesse de se faire lorsque l'âme quitte le corps, on se trompe en deux manières, et dans le principe, et dans les conclusions qu'on en tire ; car il est faux que l'absence de l'âme soit la cause de ce que le corps perd le mouvement et la chaleur. C'est au contraire à cause que le corps n'est plus propre à faire ses fonctions que l'âme l'abandonne. A-t-on jamais vu que l'âme ait quitté un corps sain et entier? Qui t'a dit même que l'âme quitte le corps incontinent après qu'il est mort ou sans mouvement? Les Égyptiens, qui embaumaient les corps et les rendaient incorruptibles pour y fixer par là les âmes, n'étaient pas de ton sentiment. Ils n'avaient pas raison. Mais si tu concevais plus clairement qu'eux ce que c'est qu'une âme quitter un corps, tu verrais bien aussi que tu te trompes.

9. Prends garde. Vois-tu quelque rapport entre les désirs d'une âme et la chaleur de son corps? D'où vient qu'un homme meurt de froid et demeure immobile, il n'est jamais sans son âme principe de chaleur et de mouvement? Mais d'où vient que l'ardeur de la fièvre le dessèche et le brûle? Que n'arrête-t-il le mouvement de son sang s'il en est le maître? L'âme, diras-tu, n'est pas la cause de la chaleur étrangère. Mais conçois-tu bien la différence de ces deux chaleurs étrangère et naturelle, et que l'âme qui ne peut diminuer la première puisse produire la seconde? Ne te donne pas, mon fils, la liberté d'assurer positivement ce que tu ne conçois nullement.

10. Mais je veux bien supposer que l'âme fasse tout dans le corps, jusqu'à la digestion et à la distribution de la nourriture ; je veux que tout dépende de son action, autant que le mouvement des mains, des pieds, de la langue en dépend, comment pourras-tu en conclure qu'elle a une véritable puissance sur son corps? La volonté que tu as de remuer le bras est toujours suivie de son effet : donc tu es la cause véritable de son mouvement? Ne vois-tu pas, mon fils, que tu supposes toujours, comme vrai, le principe que

tu viens de reconnaître comme faux? Le feu ne te brûle jamais sans que tu souffres de la douleur. Le feu n'est pas néanmoins la cause véritable de cette douleur; car tu demeures d'accord que Dieu seul est capable d'agir dans l'âme et de la rendre malheureuse.

11. Écoute, mon fils. L'homme ne peut remuer le bras que les esprits animaux ne se répandent de certains muscles dans leurs *antagonistes*, qu'ils ne les gonflent et ne les raccourcissent, et ne tirent à eux les parties qui sont attachées par les tendons; en un mot, le bras ne peut se remuer sans qu'il arrive quelque changement dans les parties dont il est composé. Mais un paysan ou un joueur de gobelets qui ne sait point s'il a des muscles, des esprits animaux, ni ce qu'il faut faire pour remuer le bras, ne laisse pas de le remuer aussi savamment que le plus habile anatomiste. Peut-on faire, peut-on même vouloir ce qu'on ne sait point faire? Peut-on vouloir que les esprits animaux se répandent dans certains muscles sans savoir si on a des esprits et des muscles? On peut vouloir remuer les doigts parce qu'on voit et qu'on sait qu'on en a; mais peut-on vouloir pousser des esprits qu'on ne voit point et qu'on ne connaît point? Peut-on les transporter dans des muscles également inconnus, par les tuyaux des nerfs également invisibles, et choisir promptement et immanquablement celui qui répond au doigt qu'on veut remuer. Mais qu'on le veuille, mon fils; ces esprits sont des corps. Souviens-toi de ce que je t'ai déjà dit : leur force mouvante, c'est l'action de Dieu, qui les crée et qui les conserve successivement en différents lieux; la volonté de l'homme ne peut vaincre l'action de Dieu. Elle ne peut donc faire changer de place le plus petit de ces esprits; elle ne peut le mettre où Dieu ne le met pas, où Dieu ne le crée ou ne le conserve pas. Tes désirs ou tes efforts ne sont donc point les causes véritables qui produisent par leur efficace le mouvement de tes membres, puisque tes membres ne remuent que par le moyen de ces esprits. Ce ne sont donc que des causes occasionnelles que Dieu a établies pour déterminer l'efficace des lois de l'union de l'âme et du corps, par lesquelles tu as la puissance de remuer les membres de ton corps; et Dieu a établi ces lois pour plusieurs raisons considérables qui toutes néanmoins ont rapport à son grand ouvrage. Il les a établies pour unir les esprits à des corps, et par leurs corps à ceux qui les environnent; et par là les unir tous entre eux et former des états et des sociétés particulières; et par là les rendre capables des sciences, de discipline, de religion, et par là fournir à Jésus-Christ et à ses membres mille moyens d'étendre la foi, d'instruire et de sanctifier les hommes, et de construire ainsi son grand ouvrage, l'Église future; laquelle,

supposant la diversité des mérites et des sacrifices, il fallait que les hommes eussent une victime à sacrifier à Dieu, et qu'ils pussent par elle s'immoler eux-mêmes en mille manières différentes. Tout cela s'exécute, comme tu vois, en conséquence de ces lois, par des voies simples, générales, uniformes et constantes, dignes de la sagesse, de l'immutabilité et des autres attributs divins. Rien, mon fils, n'est plus digne de ton application et de tes recherches que la connaissance particulière de ces lois : leur simplicité et leur fécondité est admirable. Mais je veux t'instruire des vérités de la religion, qui te sont encore plus nécessaires. Quelque jour tu contempleras à loisir la conduite de Dieu et la sagesse qu'il a répandue sur tous ses ouvrages.

12. Prends donc garde, mon fils; puisque tu ne remues ton bras qu'en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, tes volontés sont par elles-mêmes entièrement inefficaces. Car, puisque ton bras ne se remue que parce que Dieu a voulu qu'il se remuât toutes les fois que tu le voudrais toi-même, supposé que ton corps fût disposé à cela, lorsque tu remues le bras il y a deux volontés qui concourent à son mouvement, celle de Dieu et la tienne. Or il y a contradiction que Dieu veuille que ton bras soit remué et qu'il demeure immobile : tu es sûr qu'il y a une liaison nécessaire entre les volontés d'un être tout-puissant et leurs effets, et tu ne vois nul rapport entre tes désirs et leur exécution. Donc la force qui produit le mouvement vient de Dieu, en conséquence néanmoins de ta volonté par elle-même inefficace.

13. Si Dieu avait établi cette loi d'exécuter généralement tous tes désirs, alors la toute-puissance te serait donnée; tu tirerais du néant des substances lorsque tu le voudrais; mais tu serais bien vain et bien ridicule si tu t'imaginais produire ces effets par l'efficace de tes volontés : tu aurais néanmoins les mêmes raisons de te dire créateur que tu en as de croire que tu es véritablement moteur. Mais prends garde à ceci. Supposé que Dieu, pour punir ton orgueil, ait établi cette loi de faire toujours tout le contraire de ce que tu souhaites, je pense que dans cette supposition tu ne serais pas assez ridicule pour te glorifier de ta puissance. Néanmoins tes volontés, comme causes occasionnelles, détermineraient l'efficace de cette loi. Quoi! mon fils, à cause que Dieu est fidèle à exécuter tes volontés, et que par là il te communique sa puissance autant que tu en es capable, faut-il que tu t'en glorifies, faut-il que tu t'attribues une efficace qui n'est due qu'à lui!

14. Mais je vois bien ce qui te trompe encore, c'est que, pour remuer ton bras, il ne suffit pas que tu le veuilles; il faut pour cela

que tu fasses quelque effort; et tu t'imagines que cet effort, dont tu as sentiment intérieur, est la cause véritable du mouvement qui le suit, parce que ce mouvement est fort et violent à proportion de la grandeur de ton effort. Mais, mon fils, vois-tu clairement qu'il y ait quelque rapport entre ce que tu appelles effort et la détermination des esprits animaux dans les tuyaux des nerfs qui servent aux mouvements que tu veux produire? Ne t'arrête plus au principe de tes erreurs, dont je t'ai déjà montré la fausseté en tant de manières. Crois ce que tu conçois clairement, et non pas ce que tu sens confusément. Mais ne sens-tu pas même que souvent tes efforts sont impuissans? Autre chose est donc *effort*, et autre chose *efficace*. Cela est assez étrange que ton effort, par lequel Dieu te marque ton impuissance et te fait mériter qu'il agisse en ta faveur, soit la cause de ton orgueil et de ton ingratitude. Sache, mon fils, que tes efforts ne diffèrent de tes autres volontés pratiques que par les sentiments pénibles qui les accompagnent, et que Dieu, qui règle seul, selon certaines lois générales, les sentiments de l'âme par rapport à la conservation de la vie, doit faire sentir à l'âme de la faiblesse ou de la douleur et de la peine, lorsqu'il y a très-peu d'esprits animaux dans le corps ou que les chairs des muscles sont incommodées par le travail.

15. S'il est donc vrai que l'homme n'a point de puissance ni sur son corps ni sur ceux qui l'environnent, s'il est certain qu'il n'est point sa lumière à lui-même et qu'il ne peut ni produire ni se représenter ses idées; en un mot, s'il n'a nul pouvoir véritable sur le monde matériel ni sur le monde intelligible, de quoi pourra-t-il se glorifier? Voilà bien des sujets de vanité retranchés; mais il en reste encore. L'homme croit être le maître absolu de ses volontés, et il se trompe à cet égard en bien des manières. Je vais te marquer précisément en quoi consiste son pouvoir, afin que tu ne t'attribues rien qui ne t'appartienne. Écoute-moi sérieusement, ceci est encore de très-grande conséquence.

16. Il faut, mon fils, que tu saches que Dieu n'agit que pour lui, qu'il ne fait et ne conserve ton esprit que pour lui, et qu'ainsi il te transporte vers lui tant qu'il te conserve l'être [1]; que c'est ce mouvement naturel que Dieu imprime en toi sans cesse pour le bien en général, c'est-à-dire pour lui, qui est proprement ta volonté, car c'est ce qui te rend capable d'aimer généralement tous les biens. Or, ce mouvement naturel est absolument invincible : tu n'en es nullement le maître. Il ne dépend point de toi de vouloir

1. *Traité de la Nature et de la Grâce,* troisième discours.

être heureux et d'aimer le bien en général. Ainsi tu vois déjà bien qu'à cet égard tu n'es point le maître de ta volonté.

17. Dieu te porte invinciblement à aimer le bien en général, mais il ne te porte point invinciblement à aimer les biens particuliers. Ainsi tu es le maître de ta volonté à l'égard de ces biens. Ne t'imagine pas néanmoins que tu puisses, comme cause véritable, changer les déterminations de tes volontés à leur égard. Je vais t'expliquer en quoi consiste le pouvoir que tu as d'aimer différents biens, pouvoir misérable, pouvoir de pécher, car on ne doit aimer que Dieu comme son bien ou la cause de sa perfection et de son bonheur.

18. Dieu te porte sans cesse vers le bien en général ; ce mouvement par lui-même est indéterminé. Tu découvres par la vue de l'esprit, ou tu goûtes par les sens un bien particulier, ou, plutôt séduit par tes sens ou par une lumière confuse, tu juges que tel objet est un bien ; aussitôt ce mouvement indéterminé se détermine naturellement vers ce bien que tu connais ou que tu sens, et cela sans attendre que tu l'ordonnes, car ce mouvement est purement naturel. Ainsi, tu ne peux être le maître de ton amour que tu ne le sois de tes sentiments ou de tes lumières ; tu ne peux changer les mouvements de ton cœur qu'en changeant les idées du bien, car tu ne peux aimer que par l'amour naturel du bien.

19. Lorsque deux biens se présentent à ton esprit dans le même temps, et que l'un paraît meilleur que l'autre, si dans ce moment tu choisis et te détermines, tu aimeras nécessairement celui qui te paraîtra le meilleur, supposé que tu n'aies point d'autres vues et que tu veuilles absolument choisir. Mais tu peux toujours suspendre ton consentement à l'égard des faux biens ou les abandonner ; tu peux toujours examiner et suspendre le jugement qui doit régler ton choix. Je suppose qu'alors la capacité que tu as de penser ne soit point toute remplie par des passions ou des sentiments trop vifs. Or, c'est ce pouvoir de suspendre ton consentement à l'égard des faux biens et de l'erreur, qui dépend proprement de toi. Mais, prends garde, tu n'as ce pouvoir que par l'amour que Dieu t'imprime sans cesse pour le bien en général ; car, si tu peux ne point t'arrêter aux faux biens et à l'erreur, c'est que tu as du mouvement pour aller plus loin. Mais, mon fils, tu ne suis pas toujours ce mouvement ; tu t'arrêtes avant le temps [1]. Ainsi les consentements qui ne sont qu'erreur et que péché, sont uniquement de toi ; car les consentements positifs, qui tendent au bien, ne sont point tant des consentements

1. Voy. la *Réponse* à la deuxième objection du troisième chap. de la *Réponse à la Diss. de M. Arnauld*.

que des mouvements qui continuent, et que tu ne dissipes point par ta paresse et ta négligence. Il n'est pas nécessaire que je t'explique ces choses plus au long.

20. Comme tu peux suspendre ton consentement à l'égard des faux biens ou des idées confuses, il est visible que tu peux changer la situation ou la face que les choses ont prise dans ton esprit, et par là changer toutes les déterminations de tes volontés; parce que le bien qui paraissait le meilleur paraîtra le moindre, et ce qui était vraisemblable se trouvera faux. C'est la lumière et le sentiment qui déterminent positivement et naturellement l'amour. Or tes volontés sont causes occasionnelles de tes lumières ; et les objets qui frappent tes sens, et le cours des esprits animaux sont causes occasionnelles de tes sentiments (par sentiments j'entends ici généralement toutes les pensées où le corps a quelque part). Donc si tu suspens ton consentement, et que par ton attention tu examines les faces différentes des objets qui te sont présentés; ou même si tu le suspens long-temps , et que la présence des objets ou le cours fortuit des esprits change tes sentiments , tu te trouveras en tel état que tu n'auras que du mépris et de l'aversion pour un objet qui s'était rendu le maître de ton cœur.

21. Je ne te parle point, mon fils, du secours de ma grâce, quoique sans elle tu ne puisses rétablir ta liberté extrêmement affaiblie par les efforts continuels de la concupiscence. Humilie-toi de ton impuissance générale. Reconnais que le pouvoir que tu as d'aimer et de faire le bien ne vient que du mouvement que je t'imprime, et tâche de suivre ce mouvement, afin qu'il te conduise jusqu'au vrai bien pour lequel Dieu te l'a donné. Tu peux ne pas suivre ce mouvement : c'est là proprement ton pouvoir. Mais l'effet de ce pouvoir ne peut être que l'erreur et le péché. Ne te glorifie donc pas de ce pouvoir, afin que ma grâce t'en délivre, et que je te donne cette heureuse impuissance qui produit dans mes saints une joie incompréhensible.

22. Oui, mon Sauveur, je reconnais volontiers mon impuissance. Vous avez créé l'homme dans une liberté parfaite ; vous lui avez donné le pouvoir de consentir au bien et au mal. Mais depuis sa chute la concupiscence le rend impuissant au bien, si vous ne le fortifiez par le secours de votre grâce. Sauveur des pécheurs, venez me délivrer de cette fatale liberté que j'ai de mal faire, de la servitude du péché, de ce pouvoir que je n'ai que trop d'abuser du mouvement que Dieu ne me donne que pour m'élever jusqu'à lui. Mais, si je ne suis que faiblesse et qu'impuissance, si je ne suis point le maître absolu de mes volontés, comment pourrais-je l'être

des mouvements corporels qui en dépendent? Comment les objets sensibles auraient-ils la puissance d'agir en moi et sur les corps qui m'environnent? Non, Seigneur, la puissance, qui donne l'être et le mouvement aux corps et aux esprits, ne se trouve qu'en vous. Je ne reconnais point d'autre cause véritable que l'efficace de vos volontés. Toutes les créatures sont impuissantes : je ne les crains point, je ne les aime point. Soyez l'unique objet de mes pensées, et la fin générale de tous les mouvements de mon cœur.

SEPTIÈME MÉDITATION.

La sagesse de Dieu ne paraît pas seulement dans ses ouvrages, mais beaucoup plus dans la manière dont il les exécute. D'où vient qu'il y a tant de monstres et d'irrégularités dans le monde. Comment Dieu permet le mal. Ce que c'est que la Providence. Il n'est pas permis de tenter Dieu. De la combinaison du naturel avec le moral, du moins dans les événements les plus généraux.

1. O mon unique maître, que mes sens me séduisent, et que le commerce du monde me remplit l'esprit de fausses idées! Que de fantômes, que d'illusions, que de chimères, mon imagination me représente! O vérité éternelle, faites disparaître par l'éclat de votre lumière tout ce qui n'a point de corps ni de solidité; montrez-moi des objets réels; dissipez mes ténèbres; délivrez-moi de mes préjugés.

2. Lorsque j'ouvre les yeux pour considérer le monde visible, il me semble que j'y découvre tant de défauts, que je suis encore porté à croire, ce que j'ai ouï dire tant de fois, que c'est l'ouvrage d'une nature aveugle, et qui agit sans dessein. Car, si elle agit quelquefois d'une manière qui marque une intelligence infinie, elle néglige aussi quelquefois de telle manière tout ce qu'elle fait, qu'il semble que c'est le hasard qui règle tout.

3. Certainement, Dieu n'a pas fait le monde pour les poissons; et il y a plus de mers dans le monde que de terres habitables. A quoi servent à l'homme ces montagnes inaccessibles, ces sablons de l'Afrique et tant de terres stériles? Lorsque je considère nos mappemondes qui représentent la terre à peu près telle qu'elle est, je ne vois rien qui marque intelligence dans celui qui l'a formée. Je m'imagine, ou que ce n'est que le débris d'un ouvrage régulier, ou que ce ne fut jamais que l'ouvrage du hasard ou d'une nature aveugle. Car enfin il n'y a nulle uniformité dans la situation des terres et des mers; et si j'examine seulement le cours des rivières, tout m'y paraît si irrégulier, que je ne puis croire qu'il soit réglé par quelque intelligence, ni que les eaux soient créées pour la com-

modité des hommes. Je vois des pays inhabitables faute d'eau; et tous les jours on corrige par des aqueducs les défauts de la nature, sans que vous croyiez qu'on insulte à votre sagesse. O raison universelle des esprits, quel mystère cachez-vous sous une conduite qui paraît si peu régulière à ceux mêmes qui vous consultent avec quelque attention?

4. Prends garde, mon fils, tu proposes de ces difficultés qui sautent aux yeux de tout le monde, et dont néanmoins peu de personnes sont en état de comprendre la résolution. Tâche de te rendre extrêmement attentif à ce que je te vas dire.

5. Pour juger de la beauté d'un ouvrage et par là de la sagesse de l'ouvrier, il ne faut pas seulement considérer l'ouvrage en lui-même, il faut le comparer avec les voies par lesquelles on l'a formé. Un peintre a cru autrefois donner des marques suffisantes de son habileté, en traçant seulement un cercle sans se servir du compas. C'est qu'en effet un tel cercle, quoiqu'imparfait en lui-même, fait plus d'honneur à celui qui le marque légèrement sur le papier, qu'une figure fort composée et fort régulière, décrite par le secours des instruments de mathématiques. Pour juger de l'ouvrier par l'ouvrage, il ne faut donc pas tant considérer l'ouvrage que la manière d'agir de l'ouvrier. Or, comme les hommes grossiers et stupides ne voient que l'ouvrage de Dieu, et ne savent point la manière dont Dieu s'est servi pour le construire, les défauts visibles de l'ouvrage les frappent et la sagesse incompréhensible des voies ne les porte point à en admirer l'auteur.

6. A ne considérer que l'ouvrage en lui-même, il paraît y avoir beaucoup plus de sagesse dans le moindre des insectes et des corps organisés que dans le reste du monde. Mais à considérer et l'ouvrage et les voies de l'exécuter, apparemment il y a bien plus de sagesse dans la construction du monde que dans la formation d'un insecte.

7. Lorsqu'on considère les corps organisés, la fin de l'ouvrier et sa sagesse paraissent en partie par la construction de la machine. On voit clairement que ce n'est point l'ouvrage du hasard. Tout y est formé dans un dessein déterminé et par des volontés particulières. Tout y est formé dans un dessein déterminé; car il est évident par la situation et par la construction des yeux qu'ils sont faits pour voir, et que toutes les parties qui composent le corps des animaux sont destinées à certains usages. Et tout y est formé par des volontés particulières, car les corps organisés ne peuvent être produits par les seules lois des communications des mouvements. Les lois de la nature ne peuvent que leur donner peu à peu leur accroissement ordinaire.

8. Les lois générales des communications des mouvements se réduisent à ces deux-ci. La première, que les corps mus tendent à continuer leur mouvement en ligne droite. La deuxième que les corps qui se choquent se meuvent toujours du côté qu'ils sont moins pressés, et qu'ils seraient mus avec des vitesses réciproquement proportionnelles à leurs masses, si le ressort n'y changeait rien. Or tu vois bien que ces deux lois, ou même d'autres semblables, ne peuvent pas former une machine dont les ressorts sont infinis, et dont chacun a ses usages. Ces lois ne peuvent produire d'un œuf informe un poulet ou un perdreau. Ces animaux doivent être déjà formés dans les œufs dont ils éclosent. Quand tu auras bien examiné ce que je te dis, tu en demeureras convaincu.

9. Mais tout ce monde visible se conserve depuis tant d'années, et aurait pu même se former précisément tel qu'il est par les lois générales de communications des mouvements ; supposé que les premières impressions du mouvement eussent eu certaines déterminations, et certaine quantité de force que Dieu seul connaît. Il ne faut point d'intelligence dans les cieux pour en régler les mouvements. Il n'y a point dans les nues de divinité qui forme les orages, et répande les pluies selon le besoin des laboureurs. Tout ce monde subsiste par l'efficace et la fécondité des lois de la nature que Dieu a établies, et selon lesquelles il agit sans cesse. Si les pluies rendent la terre féconde et si les grêles la ravagent ; si la gelée et le soleil brûlent les plantes, et si la rosée les humecte et les rafraîchit, ne t'imagine pas que Dieu change de conduite. Tous ces effets opposés ne sont que des suites des mêmes lois naturelles. Lois qui détruisent, qui renversent, qui dissipent, à cause de leur simplicité : mais en même temps si fécondes qu'elles rétablissent ce qu'elles ont renversé ; si fécondes qu'elles couvrent de fruits et de fleurs les terres mêmes qu'elles ont ravagées par la gelée et par la grêle. Les sablons de l'Afrique, les déserts de l'Arabie, les vastes mers de l'Océan, les rochers inaccessibles, et ces montagnes toujours couvertes de neige, qui te paraissent être l'effet du hasard, sont des suites nécessaires de ces lois. Dieu néanmoins n'a point établi les lois de la Nature à cause qu'elles devaient produire de semblables effets ; il les a établies, parce qu'étant extrêmement simples, elles ne laissent pas de former et de composer des ouvrages admirables.

10. Il y a plus de mers que de terres habitables ; mais il y a assez de terres pour les hommes dont j'ai besoin pour former mon Église. Car, mon fils, je te dirai quelque jour que tout a été fait et par moi et pour moi ; et que tous les hommes qui viennent au monde

ne sont que des matériaux que mon père me fournit, afin que je les sanctifie par ma grâce, et que j'en élève ce temple spirituel dans lequel Dieu habitera éternellement, et qui a été l'objet de son amour avant même la création du monde[1]. Mais l'ordre naturel me fournit assez de matériaux, et il y en a même beaucoup que je ne mettrai point en œuvre. Car combien de païens, de mahométans et d'hérétiques dans le monde qui pourraient entrer dans l'Église, si l'ordre que je suis dans la construction de mon ouvrage me permettait de m'en servir. Sache donc qu'il n'y a que trop de terres habitables pour les hommes dont j'ai besoin pour construire mon ouvrage.

11. Il est vrai que le monde visible serait plus parfait, si les terres et les mers faisaient des figures plus justes : si, étant plus petit, il pouvait entretenir autant d'hommes : si les pluies étaient plus régulières et les terres plus fécondes : en un mot, s'il n'y avait point tant de monstres et de désordres. Mais Dieu voulait nous apprendre que c'est le monde futur qui sera proprement son ouvrage ou l'objet de sa complaisance et le sujet de sa gloire.

12. Le monde présent est un ouvrage négligé. C'est la demeure des pécheurs, il fallait que le désordre s'y rencontrât. L'homme n'est point tel que Dieu l'a fait; il fallait donc qu'il habitât des ruines, et que la terre qu'il cultive ne fût que le débris d'un monde plus parfait. Ces pointes de rochers au milieu des mers, et ces côtes escarpées qui les environnent marquent assez que maintenant l'Océan inonde des terres écroulées. Il a fallu que l'irrégularité des saisons abrégeât la vie de ceux qui ne pensaient plus qu'au mal; et que la terre ruinée et submergée par les eaux portât jusqu'à la fin des siècles des marques sensibles de la vengeance divine. Ainsi le monde présent, considéré en lui-même, n'est point un ouvrage où la sagesse de Dieu paraisse telle qu'elle est. Mais le monde présent, considéré par rapport à la simplicité des voies par lesquelles Dieu le conserve, considéré par rapport aux pécheurs qu'il punit et aux justes qu'il exerce et qu'il éprouve en mille manières, considéré par rapport au monde futur, dont il est la figure expresse par les événements les plus considérables; en un mot le monde présent, considéré par rapport à toutes ses circonstances, est tel qu'il n'y a qu'une sagesse infinie qui en puisse comprendre toutes les beautés.

13. Que les philosophes païens attribuent à une nature aveugle les effets qui dépendent de l'action uniforme et constante de mon père; que les impies critiquent l'auteur d'un ouvrage sur des dé–

1. *Ephes.* 1, 4; 1 *Petr.* 1, 20.

fauts accidentels; que les superstitieux ou les païens imaginent partout de fausses divinités qui se combattent incessamment : ce sont tous des ignorants et des insensés. Si la grêle brise des fruits avant qu'ils soient mûrs, ce n'est point l'effet ni d'une nature aveugle, ni d'un Dieu inconstant, ni enfin d'un méchant Dieu qui s'oppose aux desseins d'un Dieu bienfaisant. C'est uniquement que la simplicité des lois que Dieu a établies, et qu'il suit constamment, a nécessairement des suites fâcheuses à l'égard des hommes. Dieu a prévu ces suites. Car il est sage : mais comme il est bon, il n'a pas établi ses lois pour de semblables effets. Il a établi les lois de la nature à cause de leur fécondité, et non point à cause de leur stérilité. Je te le répète encore, il les a établies à cause qu'étant en très-petit nombre, elles ne laissent pas d'être assez fécondes pour fournir tout ce qui est nécessaire à son grand dessein; à la structure de ce temple spirituel, dont les fondements sont inébranlables, et dont je suis le souverain prêtre pour l'éternité selon l'ordre irrévocable de Melchisedech [1].

14. O mon Sauveur, je vois bien que le principal des desseins de Dieu n'est point le monde présent : cet ouvrage paraît trop négligé, mille défauts le défigurent. Il y a trop d'irrégularités et de monstres parmi les corps, trop de malice et de désordre dans les esprits. Ce ne peut être là l'objet de la complaisance de celui qui n'aime que ce qui est conforme à l'ordre. Mais la providence de Dieu ne s'étend-elle pas jusqu'aux derniers des êtres? N'est-ce pas Dieu qui conduit tout, qui règle tout, qui dispose et arrange tout dans le monde présent comme dans le monde futur? Comment donc....

15. Quoi, mon fils, tu ne comprends pas encore ce que je viens de t'exposer? Oui c'est Dieu, et Dieu seul qui fait et qui règle tout. Mais il suit constamment les mêmes lois. Il agit toujours par les voies qui portent le plus le caractère de ses attributs. Et comme les voies les plus simples sont les plus sages, il les suit toujours dans l'exécution de ses desseins; et il ne forme même ses desseins que sur la comparaison qu'il fait de tous les ouvrages possibles avec toutes les voies possibles d'exécuter chacun d'eux. Car comme son intelligence est infinie, il comprend clairement toutes les suites nécessaires qui dépendent de toutes les lois possibles; et comme il est infiniment sage il ne manque pas de choisir le dessein qui a un plus grand rapport de fécondité, de beauté et de sagesse avec les voies capables de l'exécuter. C'est Dieu qui fait pleuvoir sur les sablons et dans la mer aussi bien que sur les terres ensemencées;

1. *Hebr.* 7.

c'est lui seul qui fait croître les fruits et qui les brise avant qu'ils soient mûrs; c'est lui seul qui produit les monstres aussi bien que les animaux parfaits ; lui seul bâtit et renverse, détruit et répare, fait et règle tout. Mais il n'agit qu'en conséquence des causes occasionnelles qu'il a établies pour déterminer l'efficace de son action, et c'est là la cause des irrégularités qui se rencontrent dans son ouvrage. Il n'y a que Dieu qui remue les corps ; mais il ne les remue que lorsqu'ils se choquent, et, lorsqu'un corps est choqué, Dieu ne manque jamais à le remuer. Ainsi l'action de Dieu est toujours constante et uniforme, il suit toujours les lois très-simples qu'il a établies. Et c'est l'uniformité de son action qui dans certaines rencontres a nécessairement des suites fâcheuses ou inutiles.

16. Une des lois que Dieu a établies pour unir aux corps les esprits, est que l'âme souffre de la douleur par rapport aux parties du corps qui sont blessées; et cela, afin qu'on y remédie promptement. On a coupé le bras a un homme il y a trois mois, et cet homme ne laisse pas de sentir dans ce bras qu'il n'a plus, les mêmes douleurs que s'il l'avait encore. D'où vient cela, mon fils, si ce n'est à cause que l'action de Dieu est toujours uniforme et constante? Car enfin c'est Dieu seul qui agit dans l'âme de l'homme, puisqu'il n'y a que celui qui donne l'être aux esprits, qui puisse modifier diversement leur substance et les rendre malheureux. Mais comme il arrive dans le cerveau de cet homme le même changement que si son pouce était blessé, et que ce changement est la cause occasionnelle qui détermine l'efficace de la loi de l'union de l'âme avec le corps; il faut que Dieu lui fasse sentir la même douleur que s'il avait encore ce bras, et que son pouce fût effectivement blessé. C'est par la même raison que l'imagination et les sens excitent à tout moment mille fausses et vaines pensées, et que l'on a dans le sommeil tant de représentations extravagantes et inutiles. Ainsi c'est Dieu qui fait et qui règle tout, mais selon les lois qu'il a établies après avoir prévu qu'elles avaient avec leur ouvrage un plus grand rapport de sagesse et de fécondité que toute autre loi avec tout autre ouvrage.

17. Or, la providence de Dieu consiste principalement en deux choses. La première, en ce qu'ayant pu d'abord déterminer les mouvements de telle manière qu'il y eût eu beaucoup d'irrégularités et de monstres, il a commencé, en créant le monde et tout ce qu'il renferme, à mouvoir la matière, par exemple, d'une manière qu'il y a le moins qu'il se puisse de désordres dans la nature, et dans la combinaison de la nature avec la grâce. La seconde en ce

que Dieu remédie par des miracles aux désordres qui arrivent en conséquence de la simplicité des lois naturelles, pourvu néanmoins que l'ordre le demande; car l'ordre est à l'égard de Dieu une loi dont il ne se dispense jamais.

18. Ainsi Dieu a deux sortes de lois qui le règlent dans sa conduite. L'une est éternelle et nécessaire, et c'est l'ordre[1] : les autres sont arbitraires, et ce sont les lois générales de la nature et de la grâce. Mais Dieu n'a établi ces dernières que parce que l'ordre demande qu'il agisse ainsi. De sorte que c'est l'ordre éternel, immuable, nécessaire, que je renferme comme personne divine, et comme sagesse éternelle, qui est la loi que mon père consulte toujours, qu'il aime invinciblement, qu'il suit inviolablement, et par laquelle il a fait et conserve toutes choses.

19. Lorsque tu entends dire que Dieu permet certains désordres naturels, comme la génération des monstres, la mort violente d'un homme de bien ou quelque chose de semblable, ne t'imagine pas qu'il y ait une nature à qui Dieu ait fait part de sa puissance, et qu'il laisse quelquefois agir sans y prendre part; de la même manière qu'un prince laisse agir ses ministres, et permet des désordres qu'il ne peut empêcher. C'est Dieu qui fait tout, et les biens et les maux; il fait tomber les ruines d'une maison sur le juste qui va secourir un misérable, aussi bien que sur un scélérat qui va égorger un homme de bien. Mais Dieu fait le bien et permet le mal, en ce sens qu'il veut directement et positivement le bien, et qu'il ne veut point le mal. Je dis qu'il ne veut point le mal : car il n'a point établi les lois de la nature afin qu'elles produisissent des monstres, mais parce qu'étant très-simples, elles doivent néanmoins produire un ouvrage admirable. C'est la beauté et la régularité de l'ouvrage que Dieu veut positivement : pour l'irrégularité qui s'y rencontre, il l'a prévue, comme une suite nécessaire des lois naturelles; mais il ne l'a pas voulue. Car si les mêmes lois eussent pu faire son ouvrage plus parfait et plus régulier qu'il n'est, il les aurait certainement établies. Ainsi Dieu veut positivement la perfection de son ouvrage, et il ne veut qu'indirectement l'imperfection qui s'y rencontre. Il fait le bien et permet le mal, parce que c'est à cause du bien qu'il a établi les lois naturelles, et que c'est au contraire uniquement en conséquence des lois naturelles qu'arrive le mal. Il fait le bien parce qu'il veut que son ouvrage soit parfait; il fait le mal, non parce que positivement et directement il le veut faire, mais parce qu'il veut que sa manière d'agir soit simple, ré-

1. Voy. la *Réponse* au premier verset des *Réfl. phil. et théol.* de M. Arnauld, troisième lettre.

gulière, uniforme et constante, parce qu'il veut que sa conduite soit digne de lui et porte visiblement le caractère de ses attributs.

20. Si Dieu agissait par des volontés particulières comme les intelligences bornées, il ne se trouverait point de monstres dans la nature; les pluies se répandraient sur les terres ensemencées plus abondamment que sur les sablons et dans la mer; un homme qui a perdu un bras n'y sentirait jamais de douleur; car je suppose que le dessein de Dieu soit de rendre par la pluie les terres fécondes, et d'unir l'âme avec le corps par les sentiments qu'il produit en elle par rapport au corps. On ne pourrait point dire que Dieu permet certains malheurs ou certains désordres, qu'en supposant qu'il eût fait part de sa puissance à une nature déréglée et indépendante dans son action; on ne tenterait même jamais Dieu, ni même cette nature imaginaire, si l'on ne la suppose assujettie à certaines lois. Car enfin, si la conduite de Dieu ne devait point être uniforme et constante, pour être sage et digne de lui, quel danger y aurait-il de se jeter par les fenêtres en se confiant à sa bonté? Mais, parce que c'est Dieu seul qui fait tout, et qu'il doit agir d'une manière uniforme et constante, en suivant les lois générales qu'il s'est prescrites, on le tente lorsqu'on l'oblige, pour conserver son ouvrage, à faire des miracles ou à agir par des volontés particulières. On oppose sa bonté à sa sagesse; on lui déclare que son ouvrage va périr s'il ne change lui-même de conduite; on augmente les dérèglements de la nature s'il ne trouble lui-même sans raison la simplicité de ses voies.

21. O sagesse éternelle! que Dieu est admirable dans sa conduite! Comme c'est une marque certaine d'une intelligence infinie que de prévoir toutes les suites particulières des lois générales, je comprends bien présentement qu'il fallait que Dieu agît en conséquence de certaines lois, afin que sa conduite portât le caractère du principal de ses attributs. Entre les philosophes, ceux qui prétendent que Dieu a donné à tous les êtres certaines vertus ou facultés et les premières impressions, afin qu'ils exécutent ensuite tous ses desseins sans qu'il s'en mêle davantage, donnent à Dieu beaucoup de sagesse et de prévoyance; mais ils blessent sa souveraineté par cette espèce d'indépendance qu'ils attribuent aux êtres créés. Ceux, au contraire, qui prétendent que Dieu fait tout par des volontés particulières, et qu'il est appliqué à son ouvrage comme un horloger à une montre qui s'arrêterait à tous moments sans son secours, laissent à Dieu sa souveraineté et à la créature sa dépendance, mais ils ôtent au Créateur sa sagesse et rendent son ouvrage

sujet à la critique et digne du dernier mépris. Car, pourquoi faire sentir la douleur dans un bras qu'on n'a plus, supposé que les sentiments doivent être réglés par rapport à la conservation du corps? Pourquoi répandre la pluie sur les terres stériles s'il ne doit pleuvoir que pour rendre les terres fécondes? Cela ne peut-il pas faire croire que tout est conduit par une nature aveugle? Il n'y a, ce me semble, que la conduite que vous venez de m'expliquer qui porte le caractère d'une sagesse infinie et d'une souveraineté entière et absolue. Je suis pleinement convaincu que Dieu fait et conserve tout, et que ses voies sont très-simples et très-fécondes; qu'en suivant constamment très-peu de lois, il produit une infinité d'ouvrages admirables.

22. O mon unique maître! j'avais cru jusqu'à présent que les effets miraculeux étaient plus dignes de votre père que les effets ordinaires et naturels! mais je comprends présentement que la puissance et la sagesse de Dieu paraissent davantage, à l'égard de ceux qui y pensent bien, dans les effets les plus communs que dans ceux qui frappent et qui étonnent l'esprit à cause de leur nouveauté. Que ceux qui imaginent une nature pour principe des effets ordinaires, et qui jugent de toutes choses par l'impression qu'elles font sur leurs sens, s'arrêtent à admirer les effets extraordinaires : ils ont besoin de miracles pour s'élever jusqu'à vous. Mais que ceux qui reconnaissent que vous êtes la cause unique de toutes choses adorent sans cesse votre sagesse dans la simplicité et dans la fécondité de vos voies. Vous êtes bien plus admirable lorsque vous couvrez la terre de fruits et de fleurs, par les lois générales de la nature, que lorsque, par des volontés particulières, vous faites tomber le feu du ciel pour réduire en cendre des pécheurs et leurs villes. Mais si vous aviez tellement combiné le physique avec le moral, que le déluge universel et les autres événements considérables fussent des suites nécessaires des lois naturelles, qu'il y aurait, ce me semble, de sagesse dans votre conduite! N'y aurait-il pas bien plus de justesse et de prévoyance d'avoir établi des lois qui, outre une infinité d'effets admirables, auraient ravagé la terre justement au temps que la corruption était générale, que d'avoir, par des volontés particulières et miraculeuses, fait monter les eaux jusque sur les plus hautes montagnes? O mon véritable et unique maître! n'est-ce point une suite nécessaire des lois naturelles, que les terres, au temps du déluge, se soient écroulées dans les abîmes, et que les eaux sur lesquelles le monde est fondé aient été élevées et poussées jusque sur les plus hautes montagnes par la pesanteur de ces mêmes terres lorsqu'elles s'abîmaient? Car, pour noyer les plus hautes

montagnes de l'Arménie, il faudrait, ce me semble, quinze fois plus d'eau que vous n'en avez créé. De plus, cet écoulement inégal des terres n'aurait-il pas pu changer la solidité et, par conséquent, le mouvement journalier de la terre? car l'endroit le plus solide ou le plus éloigné de son centre ayant plus de force pour continuer son mouvement, doit nécessairement se mettre dans le plus grand cercle, et, s'y conservant, lui donner ce mouvement du parallélisme qui donne tant de peine aux philosophes. Cette inégalité de terres écroulées, dont les unes sont plus proches du centre que les autres, n'aurait-elle pas alors pu rendre le plan de l'écliptique oblique à celui de l'équateur, et causer ainsi l'irrégularité des saisons pour abréger la vie à des hommes coupables alors de toutes sortes de crimes? En effet, il n'est point parlé de pluie avant le déluge [1] : c'était une fontaine, ou plutôt une vapeur ou une rosée, qui arrosait les terres et les rendait fécondes. Avant le déluge, Dieu n'avait point encore fait voir [2] l'arc-en-ciel dans les nues, pour marque de son alliance avec les hommes. La surface de la terre étant uniforme et le printemps continuel, les vapeurs, selon les lois qui s'observent dans la nature, ne pouvaient pas tomber en pluies sur les lieux qu'habitaient les premiers hommes; elles devaient se répandre vers les pôles et les inonder.

23. Mais ce déluge de feu qui arrivera à la fin des siècles, lorsque la malice des hommes sera à son comble et que vous aurez donné la dernière perfection à votre Église, ce renversement universel et irréparable n'arrivera-t-il pas encore par la sage combinaison des lois de la nature avec celles de la grâce? Ce feu central, cette matière subtile que la terre renferme et qui met en feu tous les corps, auxquels elle communique son mouvement, augmente peut-être à proportion de nos désordres; et la terre ne la pouvant plus contenir, elle se répandra sur nos campagnes lorsque vous ne pourrez plus souffrir la grandeur et l'énormité de nos crimes. Les nouvelles étoiles qui paraissent dans les cieux, ne sont-ce pas des planètes qui s'allument par la matière subtile, laquelle est trop abondante pour demeurer toute renfermée dans leur centre; et les lois de la nature, qui en font disparaître quelques-unes en diminuant la matière subtile qui les environne et les rend éclatantes, ne peuvent-elles pas être si sagement combinées avec les lois de la grâce, que cette même matière subtile des étoiles obscurcies et réduites en planètes entre dans le tourbillon de notre terre et la mette en feu, justement au temps que vous aurez donné la dernière perfection à votre Église? O mon cher maître! est-ce que

1. *Gen.* 2, 5, 6. — 2. *Ib.* 9, 13.

je m'égare? vous ne me répondez point sur tout ceci. Ne cessez pas, je vous prie, de m'instruire et de m'éclairer.

24. Courage, mon fils, admire la conduite de ton Dieu. Suis les principes que je t'ai exposés. Mais suspens ton jugement sur tes nouvelles réflexions. Malheur aux impies qui ne veulent point de miracles, à cause qu'ils les regardent comme des preuves de la puissance et de la providence de Dieu! Mais pour toi ne crains point de les diminuer, puisqu'en cela tu ne penses qu'à justifier et faire paraître la sagesse de sa conduite. Sache néanmoins, mon cher disciple, que, la simplicité des lois naturelles ne pouvant pas exécuter tout ce que l'ordre veut que Dieu fasse, il est nécessaire qu'il arrive quelquefois des miracles pour ajouter ce qui manquerait à son ouvrage [1] s'il n'agissait jamais par des volontés particulières, ou si quelque intelligence, en conséquence d'un ordre établi qui t'est inconnu, ne le déterminait à agir autrement que n'exigent les lois naturelles qui te sont connues.

HUITIÈME MÉDITATION.

Différence de la conduite de Dieu sous la loi et sous la grâce. Raisons des prières de l'Église. Qu'il ne faut pas s'attendre que Dieu fasse des miracles en notre faveur, et qu'on doit faire servir la nature à la grâce. Que les miracles sont souvent des suites de quelques lois générales.

1. O Dieu! que vous êtes grand, que vous êtes juste, que vous êtes bon, que vous êtes puissant! Que de sagesse dans votre conduite, que d'efficace dans votre action, que de simplicité, mais que de fécondité dans vos voies! Que toutes les intelligences vous admirent et vous louent d'avoir accommodé de telle manière les effets de votre puissance avec ceux de votre bonté et de votre justice, que souvent le pécheur se trouve puni immédiatement après son crime, et le juste délivré des malheurs qui lui paraissent inévitables. O Jésus! ma sagesse, ma raison, ma lumière; continuez de m'instruire et de me délivrer de mes préjugés.

2. Tu te trompes, mon fils, de croire que le pécheur soit souvent puni immédiatemsnt après son crime[2]. Cela arrive rarement, et les justes, dans cette vie, ne sont point exempts des dernières misères. La simplicité des lois naturelles ne permet pas que les péchés des particuliers soient souvent punis dès qu'ils sont commis; et l'ordre qui est la règle de ma providence ne veut pas que

1. *Méd.* suivante, art. 26, 27, 28. — 2. Aug. *de grat. nov. Test.*, *Ep. ad Honorat.*

les justes soient toujours délivrés des maux qui les pressent, quelques prières qu'ils fassent pour cela. Mes pères selon la chair ont crié vers le ciel dans leurs afflictions temporelles, et ils en ont été délivrés. C'était là la grâce de l'ancien Testament. Mais la grâce du nouveau purifie souvent mes enfants selon l'esprit par des afflictions qui durent jusqu'à la fin de leur sacrifice.

3. Paul, mon apôtre, eût bien souhaité que je l'eusse délivré d'un mal qui le pressait. Il m'en priait souvent, mais je lui répondis que c'est dans l'infirmité que la vertu se perfectionne, et que ma grâce lui devait suffire [1] : et depuis ce temps-là il faisait sa joie de ses incommodités et de ses besoins. Les outrages et les persécutions le fortifiaient ; et il tirait tant de forces de ses faiblesses, qu'il écrit par mon esprit aux Corinthiens que lorsqu'il était faible, c'était alors qu'il se sentait fort et puissant.

4. Moi-même lorsque je consommais mon sacrifice par le plus cruel et le plus infame des supplices [2], j'ai crié à mon père comme ayant été abandonné à la fureur et à la rage de mes ennemis. J'ai été traité, non comme un homme, mais comme un ver, comme l'opprobre des hommes, comme l'objet du mépris et de la haine de la lie du peuple. Vide d'esprits et de sang, couvert de blessures, rempli de confusion, cloué sur un bois infâme, élevé à la vue d'un peuple ingrat et qui m'outrageait, j'étais alors le parfait modèle des chrétiens. Telle est la grâce du nouveau Testament. Ceux qui appartiennent à la nouvelle alliance ne sont plus de ce monde [3]. Ils y sont morts par le baptême. Ils vivent en Dieu d'une vie toute nouvelle avec moi qui suis leur chef : ils vivent de la vie éternelle ; mais cette vie est cachée jusqu'à ce que je paraisse dans ma gloire. En un mot, ils ont droit aux biens éternels dont je jouis ; mais ils ne doivent les posséder qu'après avoir souffert avec patience tous les maux de la vie présente.

5. Tu peux voir tous les jours que les plus gens de bien sont dans la dernière misère. Mais, excepté quelques saints extraordinaires, on ne voit pas dans l'ancien Testament que Dieu ait laissé les justes ni leurs enfants dans la pauvreté [4]. Je ne suis pas jeune, disait David, mais je n'ai point encore vu de juste abandonné, ni ses enfants mendier leur pain. Dans un temps de famine ils seront dans l'abondance, mais les méchants périront. Ainsi la nouvelle alliance s'accommode parfaitement avec la simplicité des lois naturelles, qui cause tant de maux dans le monde. Car, comme elle promet aux justes des biens éternels, pour récompense de leur pa-

1. 2 *Cor.* 12, 9. — 2. *Matth.* 27, 46. — 3. *Col.* 3, 3, 4.
4. Junior fui, etenim senui, et non vidi justum derelictum, etc. (*Psal.* 36.)

tience; il n'est point nécessaire que Dieu fasse souvent des miracles pour les délivrer de leurs maux présents, quelque grands qu'ils soient. Il suffit qu'il leur donne la grâce, avec laquelle ils puissent vaincre toutes les tentations, qui naissent de l'ordre naturel. Au lieu que la première alliance ne donnant point par elle-même la grâce, et ne promettant point les vrais biens; l'ordre, qui veut que toute prière faite avec foi soit exaucée, obligeait la bonté de Dieu à faire souvent ce qu'on appelle des miracles [1], et à troubler, du moins en apparence, la simplicité de ses voies, pour accorder aux Juifs, toujours un peu grossiers et charnels, ou ce qu'ils lui demandaient, ou l'équivalent; je dis toujours un peu grossiers et charnels, car la grâce ne leur était point donnée avec la même abondance qu'elle est donnée aux chrétiens. Prends donc garde, mon fils, à ne point murmurer contre Dieu, lorsque tu te trouveras accablé de maux. Souviens-toi que tu appartiens à la nouvelle alliance [2]. Celui-là était maudit par la loi, qui était attaché en croix. Mais, sous la grâce il faut la porter chaque jour, jusqu'à ce qu'on y soit attaché. Ce n'est plus l'instrument du supplice des impies, c'est la matière du feu qui doit consommer des victimes. Je l'ai honorée, je l'ai sanctifiée, j'ai rendu par elle tous les maux que les justes souffrent pour quelque temps, dignes d'une récompense qui ne finira jamais.

6. Que les impies enragent et se désespèrent, lorsque la douleur les presse; et que les chrétiens qui ne savent point assez la différence qui est entre la grâce des deux alliances, s'imaginent qu'ils sont criminels à proportion qu'ils sont misérables. Pour toi, mon fils, que la joie ne te quitte jamais. Ne tremble que lorsque tu as en main l'autorité et la puissance, et ne crains la disette que lorsque tu te vois dans l'abondance de toutes choses.

7. Afin que tu mérites les vrais biens, afin que tu possèdes Dieu, il est absolument nécessaire que tu combattes contre toi-même. Car il semble qu'on travaille effectivement à sa propre ruine, lorsqu'on fait la guerre à sa passion dominante. On s'immole alors, on se sacrifie, on s'anéantit, on se réduit même dans un état pire que le néant; ce qui est impossible à la nature sans le secours de la grâce. Or, je donne bien plus de grâces à ceux qui sont dans l'opprobre et dans la misère, qu'à ceux qui vivent dans l'éclat des honneurs, et dans l'abondance des richesses. Tous les justes, pauvres et riches, ont les secours nécessaires pour persévérer dans la justice : mais j'ai un soin particulier de ceux qui sont dans un état qui convient à des pécheurs. Ainsi tremble dans

1. *Infrà*, art. 26, 27, 28 et les suivants. — 2. *Gal.* 3, v. 13.

l'élévation, et que l'abondance t'inquiète mais qu'une joie solide te pénètre et te console au milieu de tes misères [1]. J'ai choisi les pauvres, les faibles, les méprisables, les fous selon le monde, pour confondre les sages, les riches, les grands de la terre [1]; pour apprendre aux hommes à ne se glorifier qu'en moi, qui leur ai été donné de Dieu pour être leur sagesse [2], leur justice, leur rédemption, et leur sanctification.

8. O Jésus, vous êtes véritablement ma sagesse, et ma force; tout ce que vous me dites porte la lumière dans mon esprit et me pénètre le cœur. La prospérité des méchants ne m'ébranle plus; la misère des gens de bien ne me surprend plus. Que les philosophes arrêtent au dernier des cieux les soins et l'action de la Providence : que les impies me disent malignement que vous êtes toujours du côté du plus fort. Ce sont des misérables qui ne connaissent rien dans vos voies. L'air décisif et railleur, et les manières insolentes et cavalières des faux savants ne m'imposeront jamais jusqu'à douter des sentiments que vous me donnez. Le partage des libertins c'est l'ignorance, l'aveuglement, la brutalité et l'orgueil. Votre lumière les blesse : ils tournent la tête et ferment les yeux de peur d'en être frappés, et sont assez insolents pour critiquer l'ordre secret et merveilleux de votre conduite.

9. Mais voici encore une difficulté qui me fait peine; si Dieu agit toujours par les voies les plus simples, s'il suit constamment les lois qu'il a une fois établies, n'est-ce pas en vain qu'on lui demande ses besoins, et que l'Église ordonne des prières publiques pour obtenir la pluie dans un temps de sécheresse et de stérilité? N'est-ce pas tenter Dieu, lui demander sans sujet un miracle, l'obliger de troubler l'ordre et la simplicité de ses voies, opposer en un mot sa bonté à sa sagesse, que de vouloir qu'il se presse de répandre la pluie, avant que les lois qu'il a établies, et qu'il suit constamment, l'y obligent? J'avoue que cela m'embarrasse encore.

10. Tu t'embarrasses, mon fils, faute de comprendre distinctement ce que je t'ai déjà dit. Comprends donc que mon père m'aime invinciblement, et que l'ordre immuable et nécessaire que je renferme comme sagesse éternelle est, à l'égard de Dieu même, une loi inviolable. Or l'ordre demande que toutes les actions méritoires soient récompensées. Les prières ne peuvent donc jamais être inutiles à ceux qui les font avec foi. Tout un peuple se trouve réduit à l'extrémité, si Dieu ne répand la pluie et ne fait un miracle en sa faveur; penses-tu qu'alors ce soit tenter Dieu que d'implorer son assistance? Sache, mon fils, que c'est tenter Dieu que de lui deman-

1. 1 *Cor.* 1, v. 26, 27, 28, etc. — 2. *Ibid.* 2, v. 6, 30, 31.

der un miracle, lorsque sans miracle on peut se délivrer de quelque mal; car l'ordre ne permet pas que Dieu trouble l'uniformité et la simplicité de sa conduite, sans une nécessité pressante. Mais ce n'est point tenter Dieu que de lui demander en général un miracle, lorsque sans miracle on ne peut éviter de périr, ou d'être attaqué par des tentations très-dangereuses. J'appelle néanmoins miracle, non-seulement tout ce que Dieu fait par des volontés particulières, mais encore tout ce qui n'est point une suite nécessaire des lois naturelles qui te sont connues et dont les effets sont communs.

11. Mais quoique tu puisses demander à Dieu la pluie ou le beau temps, ne lui demande que rarement des choses qu'il ne t'est pas permis d'aimer, ni de regarder comme ton bien. Car je veux que tu aimes mon père selon toute la capacité qu'il t'a donnée pour aimer le bien. Que les Juifs regardent comme de vrais biens les fruits de la terre : c'est là leur bénédiction. Mais pour toi demande-moi les vrais biens et la grâce de les mériter. Demande-moi que je t'accorde l'honneur de souffrir pour la vérité, que je te donne part à ma croix et à mes douleurs, ou du moins que je te donne assez de patience pour souffrir, sans murmure, tous les maux de la vie présente.

12. L'Église ordonne des prières publiques pour obtenir la pluie du ciel. Mais cela regarde tout un peuple, dont il y en a beaucoup qui ne peuvent supporter les maux extrêmes, et entre lesquels il y a bien des pécheurs qui ne méritent pas de plus grandes grâces. Cette conduite apprend aux hommes que Dieu seul est le maître. Elle est proportionnée au plus grand nombre des chrétiens, qui sans doute ont quelque chose de l'esprit juif. Enfin il est rare que l'Église ordonne de semblables prières. Elle demande sans cesse les vrais biens pour ses enfants; mais ce n'est que dans la nécessité, et par rapport aux biens éternels qu'elle leur souhaite les biens qui passent.

13. O mon unique maître, que dois-je donc penser de la conduite de ceux qui, sans avoir égard à l'ordre de la nature, s'imaginent qu'en toutes occasions vous devez les protéger d'une manière particulière? est-ce la grandeur de leur foi, ou une confiance forte et téméraire, qui leur fait mépriser les moyens humains? ce sont souvent des personnes de piété : mais leur piété est-elle éclairée? dois-je entrer dans leurs sentiments, et régler sur eux ma conduite?

14. Ne condamne personne en particulier, mais ne suis jamais de conduite extraordinaire. La piété de ceux, qui prétendent être sous une protection de Dieu toute particulière, et tout extraordi-

naire, peut souvent être sincère; mais communément elle n'est ni sage ni éclairée. Elle est presque toujours remplie d'amour-propre, et d'un orgueil secret; car l'orgueil et l'amour-propre rapportent à soi toutes choses, Dieu même et tous ses attributs, sa puissance, sa bonté, sa providence. Il semble même aux hommes que Dieu n'est bon qu'autant qu'il s'applique à leur faire du bien; et qu'il ne doit point s'arrêter aux règles de sa sagesse, lorsqu'il s'agit de les secourir. Mais souviens-toi que Dieu suit constamment les lois générales qu'il a très-sagement établies; et que, si tu veux qu'il te protège, tu dois te soumettre à ces mêmes lois.

15. Remarque la conduite de l'Apôtre des nations [1], je lui avais promis, lorsqu'on le conduisait à Rome, que personne ne périrait par la tempête; cependant il agissait, comme si son salut ne dépendait que de ses soins et de sa vigilance. Et moi-même, qui ai toujours été l'objet principal de la providence divine, j'ai fui la fureur d'Hérode [2] et des Juifs en plusieurs occasions, comme si j'avais manqué de confiance en la protection de mon père. C'est tenter Dieu que de mépriser les voies naturelles et les moyens humains. Il faut toujours s'en servir lorsqu'ils sont permis; et celui qui sans une inspiration particulière les néglige et se vante d'avoir Dieu pour protecteur, est un téméraire et un présomptueux, ou peut-être un fanatique et un insensé.

16. Que les hommes sont vains et ridicules de s'imaginer que Dieu troublera sans raison l'ordre et la simplicité de ses voies pour s'accommoder à leur fantaisie! et qu'ils sont imprudents et téméraires dans la confiance qu'ils ont en moi! On peut, mon fils, se confier sur la justice de sa cause; on peut attendre sa guérison du ciel. Oui sans doute, puisque c'est Dieu qui fait tout. Mais, si l'on veut guérir, il faut prendre les remèdes, lorsqu'on les croit éprouvés. Si l'on veut gagner son procès il faut rechercher les pièces justificatives de son bon droit, et ne pas s'imaginer que Dieu fera des miracles en notre faveur.

17. Il est vrai que Dieu est bon, et qu'il fait de plus grands biens, que n'est la santé ou le gain d'un procès, à ceux qui dans la simplicité de leur cœur, abandonnent à sa conduite le soin de leurs affaires et de leur santé, à cause qu'ils appréhendent que les soins de la vie ne les détournent de meilleures applications. Mais je ne parle pas de ceux qui méprisent et sacrifient les biens de la terre, et qui méritent par là, non l'abondance des richesses, mais l'abondance de la grâce qui conduit aux vrais biens; je parle du commun des hommes, qui, pleins d'un orgueil insupportable, et de l'amour

1. *Act.* 27, 31, 32. — 2. *Matth.* 2, 13; *Joan.* 7, 1; et 10, 39.

d'eux mêmes, s'attendent que Dieu pense à leurs affaires, et s'en prennent à lui des malheurs qui leur arrivent, lorsque de leur côté ils vivent dans l'oisiveté et dans la paresse.

18. Mais l'aveuglement le plus terrible, c'est qu'ils négligent même la grande affaire de leur salut, et s'en reposent entièrement sur la bonté de Dieu. Ils disent que c'est là mon affaire, qu'ils attendent tout de mes soins, et que, s'ils sont du nombre des prédestinés, Dieu saura bien les sanctifier, sans qu'ils s'en inquiètent, et qu'ils s'en troublent. Le salut, disent-ils, n'est nullement le prix de celui qui court, mais le bienfait de celui qui fait miséricorde. Dire que Dieu ne nous sauve point sans nous, c'est offenser sa puissance; et c'est se défier de sa bonté et manquer de foi, que de douter que Dieu nous aime en Celui qui rend dignes de sa complaisance les êtres les plus méprisables. Dieu veut sauver tous les hommes, personne ne peut résister à ses volontés : vivons, disent-ils, en assurance. On honore par la confiance tous les attributs divins.

19. Écoute, mon fils, Dieu veut sauver tous les hommes, mais par les voies les plus simples, par les voies qui portent le plus le caractère de ses attributs; et il n'y aura que ceux-là de sauvés, qui entreront dans l'ordre de ses voies. Je ne dois pas maintenant te parler de l'ordre de la grâce, je t'en entretiendrai quelque jour [1]. Je veux seulement te faire comprendre qu'on peut, et qu'on doit faire servir la nature à la grâce [2]; et que souvent on se damne, parce qu'on s'imagine que ces deux ordres n'ont ensemble aucun rapport.

20. Le mauvais temps, une maladie, ou quelque raison d'amour-propre empêchent un débauché d'aller chercher l'objet de sa passion; sa concupiscence n'étant point actuellement excitée, tel degré de grâce qui n'aurait aucun effet considérable dans d'autres circonstances, est alors capable de le convertir. Tel persévère en grâce jusqu'à la mort qui a vécu soixante ans dans le péché, et tel a vécu soixante ans en état de grâce qui n'y persévère pas jusqu'à la mort. Ainsi la grâce de la conversion et même celle de la persévérance, dépendent de la combinaison de l'ordre de la grâce avec celui de la nature. C'est la même chose de toutes les autres grâces; car toute grâce opère d'autant plus dans les cœurs qu'elle y trouve moins d'obstacles, et maintenant il y a beaucoup d'obstacles qui sont des suites nécessaires des lois naturelles. Tel aurait supporté sa pauvreté en patience s'il n'avait point trouvé en prise l'argent de son voisin; et tel était assez touché de Dieu pour restituer un

1. *Méd. XII, XIII, XIV*, etc.

2. *Traité de la Nature et de la Grâce*, deuxième partie du second discours

vol, si, dans le moment de la grâce, la présence d'un enfant n'avait réveillé l'amour paternel, ou quelqu'autre objet une autre passion endormie.

21. Or, si le salut dépend de la combinaison de la grâce avec la nature, il faut que les hommes s'appliquent à faire servir l'une à l'autre, afin que Dieu leur donnant peu de grâces, il opère néanmoins beaucoup en eux; afin que Dieu construise, pour ainsi dire, son ouvrage à moins de frais; en un mot afin qu'il agisse par les voies les plus simples, ou de la manière la plus sage, la plus uniforme, la plus régulière. Car, enfin, quoique Dieu veuille sauver tous les hommes, il ne sauvera effectivement que ceux qui pourront être sauvés, Dieu agissant comme il doit agir selon les règles incompréhensibles de sa sagesse.

22. Le dessein de Dieu dans son Église, c'est de faire un ouvrage digne de lui. Il veut que son Église soit ample, car *il veut que tous les hommes soient sauvés*[1]. Il veut qu'elle soit belle, car *la sanctification des hommes est ce qu'il souhaite le plus*[2]. Dieu aime donc la grandeur et la beauté de son ouvrage, mais il aime davantage les règles de sa sagesse. Il veut sauver tous les hommes, mais il ne sauvera que ceux qu'il peut sauver, agissant comme il doit agir. C'est aux hommes à suivre ses voies. Dieu ne changera pas pour eux l'ordre, l'uniformité, la régularité de sa conduite. Il faut que l'action d'un Dieu porte le caractère des attributs divins.

23. Ainsi, mon cher disciple, tâche de faire servir la nature à la grâce si tu veux assurer ton salut. Évite avec soin tous les objets qui excitent les passions; fuis les plaisirs des sens, tu ne peux les goûter sans en devenir esclave, et tu peux les mépriser avant que de les avoir goûtés. Évite la compagnie des débauchés; crains celle des grands; fuis les esprits contagieux et les faux savants. Parle peu; écoute peu les hommes; rentre souvent en toi-même; prie sans cesse; et, afin que tu sois constant et fidèle dans tes exercices de piété, ne t'attends point que je t'excite incessamment à les faire; mais fais-toi une loi inviolable de retraite et de prières à certaines heures du jour, afin que le son de l'heure venue suffise pour réveiller tes bonnes habitudes, tes habitudes te disposent à la prière, et qu'ainsi faisant servir la nature à la grâce, du moins les pensées de prier te viennent en l'esprit par les lois générales et ordinaires et sans que Dieu agisse en toi d'une manière particulière.

24. Je comprends bien, mon souverain maître, que pour venir à bout de ses desseins, quels qu'ils puissent être, il ne faut pas

1. 1. *Tim.* 2, 4. — 2. 1 *Thess.* 4, 3.

s'attendre que Dieu fasse des miracles en notre faveur [1]. Agir par des volontés particulières me paraît présentement si peu digne d'un être immuable et d'une intelligence qui n'a point de bornes, que je suis surpris que les miracles soient si communs. Je suis porté à croire que toutes ces histoires extraordinaires ne sont que l'effet de la faiblesse des imaginations superstitieuses, ou du moins que tout ce qui nous paraît miraculeux ne l'est pas.

25. D'ordinaire, mon fils, ce qui paraît miraculeux est effectivement tel qu'il paraît; mais tout ce qui est miraculeux n'est que rarement l'effet d'une volonté particulière de Dieu. C'est presque toujours l'effet de quelque loi générale qui t'est inconnue, et que Dieu, par une volonté particulière, a établie pour produire des effets qui tendent au bien et à la perfection de son ouvrage.

26. Miracle est un terme équivoque. Ou il se prend pour marquer un effet qui ne dépend point des lois générales connues aux hommes, ou plus généralement, pour un effet qui ne dépend d'aucunes lois ni connues ni inconnues. Si tu prends le terme de miracle dans le premier sens, il en arrive infiniment plus qu'on ne croit; mais il en arrive beaucoup moins si tu le prends dans le second sens.

27. Afin que tu conçoives ceci distinctement, souviens-toi que c'est Dieu qui fait tout par la force toute-puissante de sa volonté, qu'il n'y a que lui qui agisse par son efficace propre, et qu'il ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant par des lois générales, causes occasionnelles pour produire certains effets. Par exemple Dieu t'a donné la puissance de remuer le bras, en ce qu'il a établi, par une des lois de l'union de l'âme avec le corps, que les esprits animaux se répandraient dans tes muscles dépendamment de tes volontés. Dieu a voulu et ne cesse point de vouloir que cela soit ainsi. Or toutes les volontés de Dieu sont efficaces. C'est donc lui seul qui remue ton bras par l'efficace de sa volonté, mais en conséquence de tes désirs par eux-mêmes inefficaces. Il a établi les lois naturelles de l'union de l'âme et du corps qu'il suit constamment, et par elles il te communique la puissance que tu as sur ton corps, et à ton corps celle qu'il a maintenant sur ton esprit; tu dois être pleinement convaincu de tout ceci après tout ce que je t'ai dit.

28. Or Dieu a communiqué sa puissance à des intelligences que tu ne vois point, et cela par des lois qui te sont inconnues [2]. Car tu sais bien que Dieu a soumis aux anges le monde pré-

1. Voy. la *Réponse* au premier verset des *Réfl. phil. et théol.* de M. Arnauld, ch. 5. — 2. *Méd. VI.*

sent, et qu'il m'a donné à moi, comme homme, toute puissance dans le ciel et sur la terre, non-seulement sur le monde présent, mais encore sur le monde futur [1]. Car c'est par les anges que Dieu a donné la loi et les biens que la loi promettait à ses observateurs; et c'est par moi qu'il a fait la nouvelle alliance et qu'il a donné aux hommes toutes sortes de biens. Ainsi tous les effets extraordinaires qui ne sont que des suites de mes désirs ou de ceux des intelligences, sont des miracles à l'égard des hommes, mais ce ne sont point absolument des miracles. Ce sont des miracles dans le premier sens, mais non pas dans le second, puisqu'ils ne sont point produits de Dieu par des volontés particulières, mais en conséquence des lois générales que Dieu a établies, en me communiquant, et aux intelligences, sa puissance pour exécuter son ouvrage, par les causes secondes, d'une manière simple, régulière, constante, et qui porte le caractère de sa sagesse et de son immutabilité.

29. Or ni moi ni les anges de désirons point sans de grandes raisons de produire des effets qui troublent l'ordre de la nature et qui surprennent le monde. Nous travaillons tous au même ouvrage; je construis mon Église et les anges sont mes ministres [2]; mes désirs répandent la grâce dans les âmes et l'action des anges ôte ou diminue les obstacles que les démons et la nature déréglée apportent à l'efficace de ma grâce. J'agis immédiatement dans les esprits, par la lumière que j'y répands, et dans les cœurs par les sentiments spirituels dont je les touche afin de les porter au bien. Mes ministres n'agissent que sur les corps, auxquels les esprits ont plusieurs rapports, et ma mère et les saints intercèdent auprès de moi pour ceux qui les invoquent. Mais c'est l'ordre qui règle tous nos désirs. J'entends l'ordre immuable et nécessaire, que je renferme comme sagesse éternelle; l'ordre qui est même la règle des volontés de mon père et qu'il aime d'un amour substantiel et nécessaire. Car ne t'imagine pas que mon père, par des volontés particulières, détermine toutes mes volontés ni celles des anges et des saints. J'ai reçu comme homme toute puissance dans le ciel et sur la terre, et par conséquent j'ai la liberté de choisir les matériaux qui me sont propres et d'exécuter comme il me plaît l'ouvrage que Dieu m'a donné à faire : mais l'ordre immuable est ma règle et ma loi inviolable; je puis tout, mais je ne puis rien vouloir qui lui soit contraire. Dieu veut l'ordre immuable et nécessaire d'une volonté

1. Voy. la *Réponse à la Dissertation* de M. Arnauld, et le dernier *Eclaircissement* du *Traité de la Nature et de la Grâce*, — *Hebr.* 2, 5; *Matth.* 28, 18.

2. *Eph.* 4, 16. *Ps.* 90, 11, 12.

immuable et nécessaire. On ne peut concevoir l'Être infiniment parfait sans amour pour l'ordre ; et si on le suppose créateur de quelques esprits, on ne peut le concevoir sans la volonté que ces esprits se conforment à l'ordre. De sorte que c'est l'ordre en général qui est la règle de nos désirs et non point certaines volontés particulières par lesquelles Dieu règle notre action et rend inutile la puissance qu'il nous a donnée. Car la puissance des créatures ne consiste que dans la liberté de vouloir, puisqu'elles n'ont en elles-mêmes aucune efficace. Ainsi tout ce que nous faisons de miraculeux, Dieu l'exécute en conséquence des lois générales qu'il a établies et qui te sont inconnues. Dieu n'agit par des volontés particulières que lorsque l'ordre le permet ou le demande ; ce qui est extrêmement rare, pour les raisons que je t'ai dites. L'ordre, mon fils, règle donc nos désirs ou notre action ; mais comme tu n'as point de connaissance parfaite ni de l'ordre ni de l'ouvrage spirituel que nous construisons, il ne t'est pas possible de comprendre les raisons de notre conduite. Demeure ferme dans ce que tu conçois, tâche de t'en nourrir et de t'en entretenir et par là de te rendre digne que je continue de t'instruire.

30. Je vous rends grâces, mon unique maître, de toutes les lumières que vous me donnez. Hélas quand sera-ce que je pourrai contempler la beauté de la maison de Dieu et admirer la sagesse de votre conduite dans la construction de votre ouvrage ! Si la sagesse de Salomon surprit la reine de Saba ; si la vue du temple et de l'ordre merveilleux qu'on y observait la remplit d'étonnement ; en un mot, si ce qui n'était que la figure du temple spirituel que vous construisez à la gloire de votre père enlevait l'esprit d'une reine si sage et si éclairée, que dois-je penser de la réalité même ? Quand sera-ce que je m'écrierai comme cette illustre princesse dans les mouvements d'une sainte joie : *Verus est sermo quem audivi in terrâ meâ super sermonibus tuis et sapientiâ tuâ, et non credebam narrantibus mihi donec ipsa veni, et vidi oculis meis, et probavi quod media pars mihi nuntiata non fuerit. Major est sapientia et opera tua quàm rumor quem audivi. Beati viri tui et beati servi tui qui stant coràm te semper, et audiunt sapientiam tuam. Sit Dominus tuus benedictus cui complacuisti, et posuit te super thronum Israel*[1].

1. 3 *Reg*. 10.

NEUVIÈME MÉDITATION.

De la puissance de Dieu. Que la création est possible : deux causes de l'erreur de certains philosophes sur ce sujet ; la première, qu'on n'a point d'idée claire de puissance ; la seconde, que l'étendue intelligible est éternelle et infinie, mais que l'étendue matérielle est créée. Que les esprits ne sont point des modifications particulières de la raison universelle ; que n'ayant point d'idée claire de notre âme, nous ne pouvons éclaircir les difficultés qui la regardent.

1. O Verbe éternel ! votre substance intelligible est infinie, nul esprit fini ne la peut comprendre ; mais tout esprit peut et doit s'en nourrir. Car j'ai appris que vous êtes seul la nourriture, la vie, la raison de toutes les intelligences. Vous êtes même le Verbe ou la raison du Père aussi bien que la nôtre, quoique d'une manière fort différente. Ainsi, bien que je ne puisse comprendre la sagesse infinie que Dieu suit dans sa conduite, j'en puis toujours apprendre quelque chose en vous consultant. J'ai maintenant une difficulté qui m'embarrasse et que je vous prie de m'éclaircir. Comment se peut-il faire que vous ayez tiré du néant cette masse de matière qui semble n'avoir point de bornes, et de laquelle vous avez formé ce monde visible ? Y a-t-il quelque rapport entre le néant et la substance matérielle, et de rien se peut-il jamais faire quelque chose ? On dit que nous tirons du néant notre origine. Mais, bien loin de comprendre cette vérité, je ne vois rien qui la rende vraisemblable ; car le néant et l'être sont deux termes que mon esprit ne peut joindre, et entre lesquels il ne peut découvrir aucun rapport.

2. Il n'y a point aussi, mon cher fils, de rapport entre le néant et l'être, et ce n'est point du néant que tu tires ton origine. C'est moi qui suis le principe de toutes choses, et c'est par la puissance infinie de Dieu que les créatures reçoivent leur existence. Tu voudrais bien comprendre comment la volonté de mon Père a tant d'efficace, qu'elle donne et conserve l'être à toutes choses. Mais c'est en vain que tu te tourmentes pour le savoir. Ne t'ai-je pas déjà dit que tu ne devais me consulter que sur ce que je renferme en qualité de sagesse éternelle et de raison universelle des esprits ? Lorsque tu m'as interrogé sur la conduite de Dieu, ne t'ai-je pas répondu à proportion que je te trouvais capable de porter ces grandes vérités ? Tu me demandais alors ce que je te devais donner en qualité de sagesse et de raison universelle des esprits. Mais tu veux savoir pourquoi une chose existe de cela seul que Dieu le veut. Tu me demandes une idée claire et distincte de cette efficace infinie qui donne et conserve l'être à toutes choses. Je n'ai point

maintenant de réponse à te faire qui soit capable de te contenter; ta demande est indiscrète. Tu me consultes sur la puissance de Dieu ; consulte-moi sur sa sagesse, si tu veux que je te satisfasse maintenant. Je ne donne point aux hommes d'idée distincte qui réponde au mot de puissance ou d'efficace, parce que Dieu n'a point donné de puissance véritable aux créatures, et que je ne dois donner des idées que pour faire connaître les ouvrages de Dieu et la sagesse de sa conduite. Les hommes remuent leurs bras par une puissance qui ne leur appartient pas et qui doit leur être inconnue. Tu ne découvriras jamais de rapport entre la volonté des intelligences et les moindres effets; car, même si tu crois que Dieu fait ce qu'il veut, ce n'est point que tu voies clairement qu'il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu et les effets, puisque tu ne sais pas même ce que c'est que la volonté de Dieu, mais c'est qu'il est évident que Dieu ne serait pas tout-puissant si ses volontés absolues demeuraient inefficaces.

3. Que les philosophes sont stupides et ridicules ! Ils s'imaginent que la création est impossible, parce qu'ils ne conçoivent pas que la puissance de Dieu soit assez grande pour faire de rien quelque chose. Mais conçoivent-ils bien que la puissance de Dieu soit capable de remuer un fétu ? S'ils y prennent garde, ils ne conçoivent pas plus clairement l'un que l'autre, puisqu'ils n'ont point d'idée claire d'efficace ou de puissance ; de sorte que, s'ils suivaient leur faux principe, ils devraient assurer que Dieu n'est pas même assez puissant pour donner le mouvement à la matière. Mais cette fausse conclusion les engagerait dans des sentiments si impertinents et si impies, qu'ils deviendraient bientôt l'objet du mépris et de l'indignation des personnes même les moins éclairées; car ils se trouveraient bientôt réduits à soutenir qu'il n'y a point de mouvement ou de changement dans le monde, ou bien que tous ces changements n'ont point de cause qui les produise, ni de sagesse qui les règle.

4. Mais, puisque tu souhaites quelques preuves que la matière n'est point incréée, je vais te le démontrer, sans te donner d'idée claire ni de puissance ni d'efficace. N'attends pas néanmoins de preuve positive, qui répande dans ton esprit la lumière et l'évidence ; cela ne se peut sans le secours des idées claires. Attends-toi à des preuves négatives, mais assez fortes pour te persuader invinciblement de la vérité dont tu es en doute.

5. Si la matière était incréée, Dieu ne pourrait la mouvoir ni en former aucune chose; car Dieu ne peut remuer la matière ni l'arranger avec sagesse sans la connaître. Or, Dieu ne peut la con-

naître s'il ne lui donne l'être ; car Dieu ne peut tirer ses connaissances que de lui-même ; rien ne peut agir en lui ni l'éclairer. Si Dieu ne voyait donc point en lui-même, et par la connaissance qu'il a de ses volontés, l'existence de la matière, elle lui serait éternellement inconnue. Il ne pourrait donc pas l'arranger avec ordre ni en former aucun ouvrage. Or, tes philosophes demeurent d'accord, aussi bien que toi, que Dieu peut remuer les corps. Ainsi, quoiqu'ils n'aient point d'idée claire de puissance ou d'efficace ; quoiqu'ils ne voient nulle liaison entre la volonté de Dieu et la production des créatures, ils doivent reconnaître que Dieu a créé la matière, s'ils ne veulent le rendre impuissant et ignorant, ce qui est corrompre l'idée qu'on a de lui et nier son existence.

6. Si tu avais, mon cher disciple, une idée claire d'efficace ou de puissance, tu verrais clairement que la matière serait immobile, si elle était increée, parce que les corps ne sont capables de mouvement que parce que celui qui leur donne l'être le peut faire successivement en différents lieux aussi bien que dans le même. Car ne t'imagine pas que Dieu fasse les corps, et qu'ensuite il leur communique une force mouvante pour les mettre en mouvement[1]. Repasse dans ton esprit les vérités que je t'ai déjà démontrées. La force mouvante des corps ne consiste que dans l'efficace de la volonté de celui qui leur donne l'être incessamment et successivement en différents lieux. La création et la conservation ne sont qu'une même action. Les corps sont, parce que Dieu veut qu'ils soient ; ils continuent d'être, parce que Dieu continue de vouloir qu'ils soient. Car si Dieu cessait de vouloir qu'ils fussent, ils cesseraient d'être ; autrement ils seraient indépendants ; Dieu ne pourrait même les anéantir, le néant ne pouvant être l'objet d'une volonté positive de Dieu. Enfin, ils sont en mouvement, parce que Dieu veut qu'ils soient successivement en différents endroits. De sorte que, si Dieu ne donnait point l'être à la matière, il ne pourrait point la mouvoir ; puisque, pour donner l'être de telle ou telle manière, il faut premièrement pouvoir donner l'être.

7. Mais comme les hommes s'imaginent qu'ils ont véritablement la puissance de remuer les corps, et qu'ils n'ont point celle de les produire, ils jugent que mouvoir et créer sont des effets de deux puissances bien différentes ; que celle de mouvoir n'est pas fort grande, mais que celle de créer est infinie. Et certains philosophes, qui prétendent raffiner sur les sentiments des autres, jugent téméairement que Dieu a la puissance de remuer les corps, sans avoir celle de leur donner l'être ; ce qui est la plus fausse de toutes

1. *Méd. V.*

les opinions. Tu dois être pleinement convaincu de tout ceci, si tu as bien compris que, hors de Dieu[1], il n'y a point de puissance véritable, et que toute efficace, quelque petite qu'on la suppose, est quelque chose de divin et d'infini.

8. Il y a encore une raison qui porte les hommes à croire que la matière est incréée ; c'est que quand ils pensent à l'étendue ils ne peuvent s'empêcher de la regarder comme un être nécessaire. En effet, ils conçoivent que le monde a été créé dans des espaces immenses, que ces espaces n'ont jamais commencé, et que Dieu même ne peut les détruire ; de sorte que, confondant la matière avec ces espaces, parce qu'effectivement la matière n'est rien autre chose que de l'espace ou de l'étendue, ils regardent la matière comme un être éternel.

9. Mais tu dois distinguer deux espèces d'étendue : l'une intelligible, l'autre matérielle. L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire[2]; c'est l'immensité de l'Être divin, en tant qu'infiniment participable par la créature corporelle, en tant que représentatif d'une matière immense ; c'est, en un mot, l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles ; c'est ce que ton esprit contemple lorsque tu penses à l'infini. C'est par cette étendue intelligible que tu connais ce monde visible ; car le monde que Dieu a créé est invisible par lui-même. La matière ne peut agir dans ton esprit ni se représenter à lui ; elle n'est intelligible que par son idée, qui est l'étendue intelligible[3] ; elle n'est visible et sensible que, parce qu'à la présence des corps, Dieu représente à l'esprit l'étendue intelligible, et la lui rend sensible par les différentes couleurs ou les autres sensations, qui ne sont que des modifications de ton être. Car il n'y a que Dieu qui agisse dans les esprits, il n'y a que lui qui puisse les éclairer et les toucher.

10. L'autre espèce d'étendue est la matière dont le monde est composé ; bien loin que tu l'aperçoives comme un être nécessaire[4], il n'y a que la foi qui t'apprenne son existence. Ce monde a commencé et il peut cesser d'être ; il a certaines bornes qu'il peut ne point avoir. Tu penses le voir, et il est invisible, et tu lui attribues ce que tu aperçois lorsque tu ne vois rien qui lui appartienne. Prends donc garde à ne pas juger témérairement de ce que tu ne vois en aucune manière. L'étendue intelligible te paraît éternelle, nécessaire, infinie ; crois ce que tu vois. Mais ne crois pas que le monde soit éternel, ni que la matière qui le compose soit immense,

1. *Méd.* 5.
2. Voy. les *Entretiens sur la Métaphysique*, entr. 8, n. 8.
3. Voy. le deuxième *Entretien sur la mort.*
4. *Recherche de la Vérité,* éclaircissement *sur l'existence des corps.*

éternelle, nécessaire ; n'attribue pas à la créature ce qui n'appartient qu'au Créateur, et ne confonds pas ma substance, que Dieu engendre par la nécessité de son être, avec mon ouvrage, que je produis avec le Père et le saint Esprit par une action entièrement libre.

11. O mon unique maître ! voilà, ce me semble, mes doutes éclaircis. J'attribuais au monde matériel ce que je découvrais dans le monde intelligible, et je trouvais assez raisonnables les sentiments téméraires et impies qu'ont quelques philosophes sur l'efficace de vos volontés. J'avoue que je jugeais sans raison de la puissance de Dieu, puisque j'en jugeais sans idée. Mais, je vous prie, n'avais-je pas quelque sujet de croire que l'étendue est éternelle ? Ne doit-on pas juger des choses par leurs idées ? en peut-on juger autrement ? Et, puisque je ne puis m'empêcher de regarder l'étendue intelligible comme immense, éternelle, nécessaire, n'avais-je pas sujet de penser que l'étendue matérielle a tous les mêmes attributs ?

12. Il faut, mon cher disciple, juger des choses par leurs idées ; on ne doit en juger que par là ; mais cela regarde leurs attributs essentiels et nullement les circonstances de leur existence. L'idée que tu as de l'étendue te la représente divisible, mobile, impénétrable. Juge sans crainte qu'elle a essentiellement ces propriétés ; mais ne juge pas qu'elle soit ni immense, ni éternelle. Elle peut n'être point du tout ou avoir des bornes fort étroites. Tu n'as pas raison de croire qu'il y ait seulement un pied d'étendue matérielle, quoique tu aies présente à l'esprit une immensité infinie d'étendue intelligible ; bien loin que tu en doives juger que le monde est infini, comme font quelques philosophes. Ne juge pas non plus que le monde est éternel, à cause que tu regardes l'étendue intelligible comme un être nécessaire dont la durée n'a point de commencement et ne peut avoir de fin ; car, quoique tu doives juger de l'essence des êtres par les idées qui les représentent, tu ne dois jamais juger par elles de leur existence.

13. Qu'il est dangereux, mon fils, principalement dans la métaphysique, de ne comprendre les choses qu'à demi ! On croit souvent en savoir assez pour en juger, lors même qu'on n'y comprend rien ; et les moindres erreurs, dans cette partie de la philosophie, sont d'une conséquence infinie. Le misérable Spinosa a jugé que la création était impossible, et par là dans quels égarements n'est-il point tombé ? Plus on raisonne juste, plus on s'égare, lorsqu'on suit un faux principe. Un homme qui raisonne mal peut se redresser et reprendre par hasard et par préjugé les routes communes. Mais un

homme exact et téméraire suit constamment l'erreur et se perd sans ressource, jamais l'erreur ne conduisant par elle-même à la vérité.

14. O mon Jésus! ne m'abandonnez jamais; que votre lumière conduise tous mes pas et règle toutes mes réflexions. Laissez-moi plutôt dans la simplicité de mon ignorance, soumis à l'autorité de votre parole et sous la conduite de ma Mère votre chère Épouse, que de me faire part de cette lumière qui éblouit et qui enfle les esprits lorsqu'ils manquent de charité et d'humilité. Les vérités métaphysiques sont sublimes et délicates, et il est difficile à des hommes pétris de chair et de sang de s'arrêter fermes à la contemplation de ces vérités. Leur imagination les séduit, et prenant pour des principes incontestables des sentiments qui flattent quelqu'une de leurs passions, imprudents, téméraires, impies, ils se font des systèmes qui renversent les fondements de la foi. O mon Sauveur! faites-moi toujours bien distinguer le vrai du vraisemblable, et fortifiez mon attention afin que je ne consente jamais à rien, avant que j'y sois forcé par l'évidence de votre lumière ou par l'autorité de votre parole! Mon corps appesantit mon esprit lorsqu'il s'élève aux vérités abstraites. Il ne trouve point de prise dans des pensées qui n'ont rien de sensible; et fatigué par ses efforts, il se repose et tâche de se consoler par une possession imaginaire de la vérité. Soutenez-moi dans mes recherches. Formez en moi des désirs assez grands pour mériter d'être exaucés; ou du moins si mon amour pour la vérité n'est ni assez ardent, ni assez pur pour la mériter, ne souffrez pas que, séduit par l'erreur, je vive content et sans inquiétude.

15. O ma force et ma lumière! puis-je obtenir de vous de savoir ce que je suis, et ce que c'est que cette substance que je sens en moi capable de connaître la vérité et d'aimer le bien? Je suis, mais depuis quel temps? Suis-je éternel, cesserai-je d'être? Je suis, mais que suis-je? Je pense, mais comment? Je sens que je veux, mais quoi, je ne connais point clairement ce que c'est que vouloir? Quand je pense aux corps, je vois bien ce dont ils sont capables; je les compare entre eux et j'en découvre les rapports. Mais quelque effort que je fasse pour me représenter à moi-même, je ne puis découvrir ce que je suis. Lorsque je souffre quelque douleur, je le sais: mais avant que de la souffrir, je ne comprenais pas que ma substance en fût capable; et dans le temps même que je la souffre, je ne comprends ni ce que c'est, ni quel rapport elle peut avoir, ni avec moi, ni avec ce qui m'environne? En un mot, je ne suis que ténèbres à moi-même, ma substance me paraît inintelligible: et si

vous ne m'éclairez de votre lumière, l'amour que j'ai pour la vérité me précipitera dans quelque erreur. Car je me sens porté à croire que ma substance est éternelle, que je fais partie de l'Être divin, et que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications particulières de la Raison universelle.

16. Ah! mon fils, que tu conduis mal tes pensées! et que tu serais téméraire, si tu entrais le moins du monde dans des sentiments si impies et si bizarres! Le méchant esprit qui les a publiés croyait la création impossible, et c'est ce faux principe qui l'a engagé dans ces erreurs. Mais, pour toi, ne t'ai-je pas démontré qu'il est nécessaire d'attribuer à Dieu une puissance infinie, quoiqu'on n'en ait point d'idée claire? Ne crois, mon fils, que ce que tu conçois clairement, et ne quitte jamais les sentiments communs pour quelques raisons vraisemblables. Tu me demandes maintenant des lumières que je ne suis pas résolu de te communiquer. Mais, pour te contenter, je veux bien te rendre raison pourquoi je ne te donne point ce que tu me demandes. Écoute-moi.

17. Tu peux connaître les choses en deux manières, ou par sentiment ou par idée. Le sentiment n'éclaire point l'esprit, mais les idées répandent tant de lumières qu'il ne tient qu'à ceux qui les contemplent de découvrir toutes les propriétés des objets qu'elles représentent. La raison pour laquelle tu connais si clairement l'étendue, et toutes les modifications dont elle est capable, c'est que tu en as une idée claire, si tu peux comparer des grandeurs entre elles, et en mesurer exactement les rapports; si tu sais que le carré de la diagonale d'un carré est double de ce carré, et que cette diagonale est incommensurable avec ses côtés, c'est que tu as une idée claire de l'étendue, et qu'en la contemplant tu peux en découvrir les rapports. Or, tu as une idée claire de l'étendue, parce que je te découvre l'étendue intelligible que je renferme comme je t'ai déjà dit, et sur laquelle l'étendue matérielle est formée. Tu ne peux pas manquer de lumière, lorsque tu vois ma substance qui seule éclaire toutes les intelligences. Et si tu recherchais, avec quelque attention, les rapports de l'étendue, tu en découvrirais un si grand nombre, et tu verrais qu'il en resterait encore tant d'autres à découvrir, que tu demeurerais pleinement convaincu que si tu es dans l'ignorance d'un nombre infini de vérités géométriques, cela ne vient nullement du défaut de ton idée, mais uniquement de la faiblesse et de la petitesse de ton esprit. Ainsi les idées pures éclairent parfaitement l'esprit, et par elles on peut satisfaire sa curiosité à l'égard des objets qu'elles représentent.

18. Mais il n'en est pas de même des idées sensibles; les sens

te trompent toujours, et le sentiment intérieur que tu as de toi-même n'est jamais accompagné de lumière. Tu me demandes que je t'apprenne ce que c'est que ta substance, ta pensée, ton désir, ta douleur. Tu ne peux connaître clairement ces choses, jusqu'à ce que je te fasse contempler l'idée de ton être, en te découvrant ce qui est en moi qui te représente. Car, hors de moi, rien n'est intelligible. Tu ne peux être ta lumière à toi-même, ni quelque intelligence que ce puisse être à nulle autre intelligence. Tu connais que tu es, et que tu es pensant, aimant, souffrant; parce que tu as sentiment intérieur de ton être et de ses modifications, sentiment confus qui te frappe, mais, encore un coup, sentiment sans lumière qui ne peut t'éclairer; sentiment qui ne peut t'apprendre ce que tu es, ni servir à résoudre les difficultés qui t'embarrassent.

19. Or, je ne dois point, mon fils, te donner maintenant une idée claire de ta substance, pour deux raisons principales. Premièrement parce que si tu voyais clairement ce que tu es, tu ne pourrais plus être uni si étroitement avec ton corps. Tu ne le regarderais plus comme une partie de toi-même. Malheureux, comme tu es présentement, tu ne veillerais plus à la conservation de ta vie. Enfin tu n'aurais plus de victime à sacrifier à Dieu ; car au lieu que par les misères qui accompagnent la vie et par la mort qui la finit, tu t'offres toi-même en sacrifice à ma justice, à cause que tu regardes ton corps comme ton être propre, tu te croirais au contraire par la mort délivré de tous maux. Ainsi, étant pécheur, il est à propos que tu te prennes pour le corps auquel tu es uni, afin que tu sacrifies ton être propre par le supplice dû à tous les pécheurs.

20. Secondement parce que l'idée d'une âme est un objet si grand et si capable de ravir les esprits de sa beauté, que si tu avais l'idée de ton âme, tu ne pourrais plus penser à autre chose. Car si l'idée de l'étendue, qui ne représente que des corps, touche si fort les physiciens et les géomètres, qu'ils oublient souvent tous leurs devoirs pour la contempler ; si un mathématicien a tant de joie, lorsqu'il compare des grandeurs entre elles pour en découvrir les rapports, qu'il sacrifie souvent ses plaisirs et sa santé pour trouver les propriétés de quelque ligne, quelle application ne donneraient point les hommes à la recherche des propriétés de leur être propre et d'un être infiniment plus noble que les corps ? Quelle joie n'auraient-ils point à comparer entre elles, par une vue claire de l'esprit, tant de modifications différentes dont le seul sentiment, quoique faible et confus, les occupe si étrangement ?

21. Car il faut que tu saches que l'âme contient en elle-même

tout ce que tu vois de beau dans le monde, et que tu attribues aux objets qui t'environnent[1]. Ces couleurs, ces odeurs, ces saveurs et une infinité d'autres sentiments dont tu n'as jamais été touché, ne sont que des modifications de ta substance. Cette harmonie qui t'enlève n'est point dans l'air qui te frappe l'oreille; et ces plaisirs infinis, dont les plus voluptueux n'ont qu'un faible sentiment, sont renfermés dans la capacité de ton âme. Or, si tu avais une idée claire de toi-même, si tu voyais en moi cet esprit-archétype sur lequel tu as été formé, tu découvrirais tant de beautés et tant de vérités en le contemplant, que tu négligerais tous tes devoirs. Tu découvrirais avec une extrême joie que tu serais capable de jouir d'une infinité de plaisirs; tu connaîtrais clairement leur nature; tu les comparerais sans cesse entre eux, et tu découvrirais des vérités qui te paraîtraient si dignes de ton application, qu'absorbé dans la contemplation de ton être, plein de toi-même, de ta grandeur, de ta noblesse, de ta beauté, tu ne pourrais plus penser à autre chose. Mais, mon fils, Dieu ne t'a pas fait pour ne penser qu'à toi. Il t'a fait pour lui. Ainsi je ne te découvrirai point l'idée de ton être, que dans le temps heureux, auquel la vue de l'essence même de ton Dieu effacera toutes tes beautés, et te fera mépriser tout ce que tu es pour ne penser qu'à la contempler.

22. Or, tant que tu n'auras point l'idée de ton âme présente à l'esprit, tous les efforts que tu feras pour te connaître, te seront inutiles. Je ne te répondrai jamais directement, quelque prière que tu me fasses. Car je ne puis te répondre ou t'éclairer, qu'en te faisant voir dans ma substance, toujours lumière, ce que tu souhaites de savoir. Je dis que je ne puis te répondre directement sur ce qui regarde la nature et les propriétés de l'esprit; car si tu y prends garde, ce n'est qu'indirectement et par l'idée claire que tu as du corps, que tu reconnais que ton âme n'est ni matérielle ni mortelle.

23. Tu vois clairement dans l'idée que tu as de l'étendue que toutes les modifications que tu as de la matière se réduisent aux figures ou à certains rapports de distance, et par là tu conclus que le plaisir, la douleur et tout le reste, que tu ne découvres en toi que par le sentiment intérieur que tu as de toi-même, ne peut appartenir à la substance corporelle, mais à une autre que tu appelles âme, esprit, intelligence; parce que toute manière d'être ne peut subsister sans quelque substance, la manière d'un être n'étant que l'être ou la substance même d'une certaine façon. Or, sachant que ton âme est un être ou une substance distinguée du corps, tu juges

1. *Recherche de la Vérité,* liv. 1.

qu'elle est immortelle; parce qu'il n'y a que les manières des êtres qui se détruisent, et que les êtres ou les substances ne peuvent rentrer dans le néant, puisque, selon les lois ordinaires de la nature, il est aussi impossible de tirer une substance du néant, que de l'y faire rentrer. Mais toutes ces conclusions ne sont appuyées que sur l'idée claire que tu as du corps, et nullement sur l'idée de l'âme, puisque tu reconnais que ton âme n'est point matérielle, non par une idée claire que tu en aies, mais parce que tu vois clairement dans l'idée de la matière, que ce que tu sens en toi-même ne peut appartenir au corps.

24. Ainsi, ne t'attends pas que je réponde clairement et directement à mille questions que tu me pourrais faire, sur tout ce qui se passe en toi, et sur les propriétés infinies de ton être. Tâche, par ta soumission aux vérités de la foi, et par ta fidélité à observer mes préceptes et mes conseils, de mériter un jour une intelligence parfaite de ce que tu crois maintenant, et ne t'embarrasse point dans des questions inutiles et trop relevées, de peur que ton esprit ne s'enfle d'orgueil, que ta paresse ne s'arrête au vraisemblable, et que, séduit par l'erreur, tu ne t'égares dans ces routes écartées, où l'on court toujours de très-grands dangers. C'est là, mon fils, la méthode la plus courte et la plus sûre pour parvenir à la connaissance de la vérité. Oui, le meilleur précepte de logique, que je te puisse donner, c'est que tu vives en homme de bien. Car il vaut beaucoup mieux passer quelques années dans l'ignorance, et devenir savant pour toujours, que d'acquérir pour quelques jours, et avec bien de la peine, une science fort imparfaite, et passer une éternité dans les ténèbres.

25. Je l'avoue, mon unique maître, et je ne veux plus vous consulter que sur les vérités qui me sont nécessaires pour me conduire à la possession des vrais biens. Le temps est court, la mort s'approche, et je dois entrer dans l'éternité telle que je l'aurai méritée. La pensée de la mort change toutes mes vues, et rompt tous mes desseins. Tout disparaît ou change de face, lorsque je pense à l'éternité. Sciences abstraites, quelque éclatantes et sublimes que vous soyez, vous n'êtes que vanité, je vous abandonne. Je veux étudier la religion et la morale ; je veux travailler à ma perfection et à mon bonheur, et laisser là cette dure occupation, que Dieu a donnée aux enfants des hommes, toutes ces vaines sciences, dont il est écrit que ceux qui les accumulent, au lieu de se rendre sages et heureux, ne font qu'augmenter leurs travaux et leurs inquiétudes.

DIXIEME MÉDITATION.

Pour être solidement heureux, il faut que les plaisirs soient joints avec cette espèce de joie qui ne prévient point la raison. Que Dieu seul agit en nous et y produit et les plaisirs et la joie qui rendent heureux et content. Sagesse et bonté de Dieu visible dans les sentiments qu'il nous donne des objets sensibles en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps.

1. Je vous rends grâces, ma raison et ma lumière, de toutes les vérités que vous m'avez enseignées; je les conserve chèrement dans cet endroit de ma mémoire, où je renferme ce que j'ai de plus précieux; et je les repasse à tous moments, comme les avares leurs richesses, mais avec d'autant plus de joie qu'il y a de différence entre leurs biens et ceux que vous me donnez. Je sais, mon unique maître, qu'il n'y a que vous qui éclairez les esprits; quelle est la manière, quels sont les sujets dont je dois vous interroger, et quel est le caractère particulier, par lequel on discerne vos réponses de toutes celles que rendent vos créatures; je suis convaincu que vous avez créé tous les êtres par une puissance à qui rien n'est capable de résister, et que vous les gouvernez avec une sagesse qu'on ne peut assez admirer. Continuez, je vous prie, de m'instruire; je veux invinciblement être heureux; en quoi consiste le bonheur; quel est celui de qui je puis l'espérer; et que dois-je faire pour l'obtenir?

2. Si tu fais quelque réflexion sur ce que tu sens en toi-même, tu reconnaîtras sans peine, qu'il n'y a que le plaisir et la joie actuelle qui rendent actuellement heureux et content. Tout plaisir rend heureux ceux qui en jouissent dans le moment qu'ils en jouissent, et il les rend d'autant plus heureux qu'il est plus grand. Mais il ne les rend solidement heureux, que lorsqu'il est joint avec la joie, laquelle seule rend l'esprit content.

3. Le plaisir est un sentiment qui touche et qui modifie l'âme, qui la surprend, et prévient sa raison, et qui l'avertit, mais d'une manière fort confuse, que le vrai bien est présent. Car enfin le plaisir quel qu'il soit ne peut être produit en l'âme que par celui qui, étant au-dessus d'elle, peut agir en elle, et la rendre heureuse. Mais le plaisir ne fait nullement connaître quel est celui qui agit véritablement en l'âme, quelle est la cause qui le produit; de sorte que les hommes s'imaginent sans réflexion que le premier objet qui se présente directement à leurs sens dans le même instant qu'ils sentent quelque plaisir, est la véritable cause qui le produit en eux. Ils s'approchent de cet objet par le mouvement de leur volonté,

comme par celui de leur corps; et parce qu'ils sentent dans cette approche une augmentation, et ensuite quelque continuation du même plaisir, ils demeurent unis de corps et d'esprit à ce même objet, et se confirment ainsi dans leur erreur sur le témoignage de leurs sens. Néanmoins comme l'esprit ne voit point clairement que les objets sensibles soient de vrais biens; comme la foi, la raison et l'expérience même s'opposent aux jugements des sens; et que les hommes ne sont point persuadés que l'action, par laquelle ils jouissent des plaisirs sensibles, mérite d'être récompensée, quoiqu'ils soient en quelque manière heureux par la jouissance de ces plaisirs, ils ne sont nullement contents; et s'ils ne sont point contents, tu vois bien qu'ils ne peuvent être solidement heureux. Ainsi, afin que tu sois solidement heureux, il faut que ta joie soit égale à tes plaisirs, et qu'elle les accompagne sans cesse.

4. Mais prends garde. Il y a deux sortes de joie. Celle dont je parle est un sentiment qui ne prévient jamais la raison. Cette joie s'excite naturellement dans les esprits par la connaissance qu'ils ont de leurs perfections et de leur bonheur; car dès que tu découvres en toi quelque perfection, ou que tu sens quelque plaisir juste et raisonnable, tu en ressens de la joie. Il suffit même que tu espères la jouissance de quelque bien solide et raisonnable, afin que tu te trouves agréablement ému de cette espèce de joie. Or, lorsque cette joie accompagne sans cesse les plaisirs prévenants, elle rend solidement heureux ceux qui en jouissent. Et de même que plus les plaisirs prévenants sont vifs, plus le bonheur est grand; ainsi, plus la joie, dont je parle, est grande, plus le bonheur est solide.

5. Car tu dois savoir qu'il y a encore une espèce de joie qui ne rend point solidement heureux. Cette joie s'excite naturellement en l'âme par le sentiment confus de quelque plaisir, dont on jouit ou dont on espère de jouir; elle prévient toute connaissance, quoiqu'elle suppose quelque sentiment. Un homme de bonne chère se trouve actuellement à un festin, ou s'attend d'y aller; il s'excite en lui une espèce de joie qui suppose ou le goût actuel des viandes, ou leur avant-goût. Mais cette espèce de joie est de même nature que le plaisir prévenant qu'elle suppose. Elle est entièrement sensible, et nullement raisonnable. Elle rend heureux dès le moment qu'elle touche l'âme, aussi bien que le plaisir prévenant; mais elle ne rend pas solidement heureux, parce qu'elle ne peut pas contenter un esprit raisonnable, qui, voulant être solidement heureux, ne peut trouver de bonheur que dans la possession des vrais biens.

6. La raison de ceci est que tout homme, quelque déréglé qu'on le suppose, pourvu néanmoins que la raison ne soit point

entièrement éteinte en lui, tout homme, dis-je, sait du moins d'une manière extrêmement confuse et obscure, d'un côté que Dieu est juste, qu'il veut l'ordre, qu'il ne peut récompenser le désordre : et de l'autre que les corps sont indignes d'amour, qu'ils ne peuvent être le bien des esprits, et qu'ainsi Dieu ne peut rendre heureux ceux qui les aiment. Car on sait naturellement que l'on a un maître, que ce maître aime l'ordre, et l'on ne s'abandonne jamais à ses passions sans en appréhender les suites.

7. Lorsqu'un homme affamé se répand sur les viandes, ou même lorsqu'un homme se réjouit à la vue d'une table bien couverte et témoigne un peu trop par l'air de son visage qu'il est agréablement surpris, n'est-il pas vrai qu'il choque les personnes qui aiment sincèrement les vrais biens, et qu'il a quelque honte de lui-même s'il fait réflexion que son air joyeux et content a découvert le déréglement de son amour? Supposé néanmoins que cela ne lui arrive pas à la présence de certains amis, mais devant quelque personne inconnue dont il souhaite extrêmement de gagner l'estime et les bonnes grâces. On ne peut dont aimer les corps sans avoir quelque sentiment confus de sa bassesse et de ses désordres, et même sans appréhender la vengeance d'un Dieu jaloux qui pénètre le fond des cœurs, qui veut être uniquement aimé, et qui n'aime que sa gloire et la perfection de son ouvrage.

8. Ainsi la joie qui prévient la raison et qui s'excite en l'âme par le goût ou l'avant-goût de quelque plaisir sensible, ne peut rendre content un esprit qui est tellement uni à la raison ou à l'ordre, quelque effort qu'il fasse pour s'en séparer, qu'il en reçoit sans cesse dans le plus secret de lui-même, des reproches et des remords qui le troublent dans ses plaisirs et qui l'inquiètent dans son repos. Car si les hommes ont tant de chagrin lorsqu'ils sont mal dans l'esprit de ceux qu'ils estiment, comment pourraient-ils être contents lorsqu'ils sont mal avec eux-mêmes, ou plutôt lorsqu'ils sont mal avec la raison universelle des esprits, et que par là ils seraient mal dans l'esprit de tout ce qu'il y a d'hommes raisonnables s'ils étaient connus pour ce qu'ils sont? Comment pourraient-ils avoir une joie solide lorsqu'ils sont mal avec celui qui punit indispensablement tout désordre, mais qui punit des plaisirs qui ne durent qu'un moment par des supplices qui ne finiront jamais?

9. Je comprends clairement, mon unique maître, ou plutôt je suis convaincu par le sentiment intérieur que j'ai de moi-même, que c'est le plaisir qui rend heureux, et qu'il ne peut rendre solidement heureux celui qui en jouit s'il n'est accompagné de cette

espèce de joie qui ne prévient point la raison. Et de là je reconnais qu'il n'est pas possible d'être solidement heureux par la jouissance des plaisirs sensibles que la raison ne goûte et n'approuve pas. Car quelle que soit la joie qui accompagne la jouissance de ces plaisirs, bien loin que la raison la favorise, elle excite au contraire dans le fond du cœur la tristesse son ennemie, qui trouble les plaisirs les plus doux et les plus sensibles. Mais quelle est cette raison qui produit ou qui excite en moi ma tristesse et qui s'oppose à mon bonheur dans le temps que je jouis des plaisirs? Je vois clairement que ces plaisirs sont déréglés et cette vue trouble ma félicité et ma joie; elle me rend malheureux dans le temps même que je goûte ce qui peut me rendre heureux. Mais la vue de mes désordres peut-elle agir en moi et changer toutes les modifications de mon être, malgré l'inclination invincible que je sens en moi pour être heureux? Il y a là bien des choses que je n'entends pas.

10. Tu seras, mon fils, bientôt éclairci de tes doutes, si tu consultes le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi et si tu te rends attentif à mes réponses. Rentre donc en toi-même pour te sentir et pour m'écouter, pour consulter ta conscience et ta raison. Le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi-même t'apprend que la joie s'excite en ton âme à la vue de tes perfections et la tristesse à la vue de tes désordres et de tes misères. Tu sens bien que ces sentiments s'excitent en toi malgré toi. Tu n'en es donc pas la cause.

11. Un homme a le cœur assez corrompu pour vouloir chasser cette tristesse fâcheuse qui le vient troubler dans ses débauches, et il ne peut la dissiper. Qu'en doit-il conclure? Deux vérités essentielles: prends-y garde, l'une qu'il combat contre un plus puissant que lui et l'autre que cet Être puissant dont il dépend veut qu'il soit parfait. Un homme à la vue de son malheur se trouve ému de tristesse, qu'en doit-il conclure? Que celui qui lui donne ou qui lui conserve l'être veut qu'il soit heureux.

12. Sache donc qu'il n'y a que Dieu qui agisse dans les esprits et qu'il veut les rendre tous et heureux et parfaits; heureux par la jouissance des plaisirs, parfaits par la conformité avec l'ordre. Car il n'y a que le goût du plaisir qui rende heureux, comme il n'y a que l'amour de l'ordre qui rende parfait.

13. Sache que Dieu n'agit en toi que pour sa gloire et pour ton bien, et parce qu'il est de sa gloire que toi comme son ouvrage sois parfait et que c'est ton bien que tu sois heureux; il te rend triste lorsque ton amour est déréglé ou que tu souffres quelque misère. Mais, parce qu'il aime davantage sa gloire que le bien de

sa créature, la tristesse qu'il fait sentir aux hommes au milieu de leurs débauches est vive et désespérante; au lieu que celle que souffrent les justes dans les persécutions les plus cruelles, est toujours accompagnée de quelque douceur intérieure qui les console et qui les soutient.

14. De sorte que ces différentes tristesses apprennent sensiblement aux hommes ce qu'ils doivent faire dans ces rencontres. Car la tristesse des débauchés étant désespérante, elle leur apprend que s'ils ne changent ils ne doivent point espérer d'être heureux; au lieu que la tristesse des justes est tellement tempérée par l'espérance, que, quoiqu'elle les porte à sortir de leur état comme n'étant point celui pour lequel Dieu les a créés, elle permet qu'ils y demeurent en patience, qu'ils méritent leurs récompenses et qu'ils sacrifient à l'amour de l'ordre l'amour de leur être propre ou de leur bonheur. Apprends donc aujourd'hui, mon cher disciple, que la volonté de Dieu, qui par son efficace produit en toi tous les sentiments qui te frappent et tous les mouvements qui t'agitent, est toujours conforme à l'ordre et remplie de bonté pour ses créatures, et regarde cette vérité comme un principe fécond capable de faire naître dans ton esprit une infinité de vérités de la dernière conséquence.

15. Mais afin que tu puisses plus facilement découvrir les suites de ce principe, prends garde à ce que je te vais dire. Tu as un corps, ton âme y est unie et même elle en dépend depuis le péché. Dieu l'a voulu ainsi pour des raisons dont je te dirai un jour quelque chose. Tu aimes ce corps, tu veux et du dois le conserver. Tu dois donc travailler à la recherche de deux sortes de biens, de celui de ton corps et du tien; car le bien de ton corps n'est pas ton propre bien, et tu dois avoir deux marques différentes pour discerner ces deux sortes de biens. Ainsi reprends ton principe, examine-le, et tu verras que Dieu fait sans cesse en toi ce que l'ordre demande. Car l'ordre veut que le bien de l'esprit soit aimé par raison, et le bien du corps par l'instinct du plaisir; que le bien de l'esprit soit recherché avec application et le bien du corps discerné sans peine. Car enfin il n'est pas juste que ton esprit soit sans cesse détourné de son vrai bien pour comparer les rapports que les corps qui t'environnent ont avec celui que tu animes. L'ordre veut que tu sois averti par la preuve courte mais incontestable du sentiment de ce que tu dois faire pour conserver la vie.

16. Considère de nouveau ton principe, et tu verras que Dieu agit dans l'homme avec tant de bonté, qu'il le rend en quelque manière heureux par des sentiments très-doux lorsqu'il lui obéit en conservant le corps qu'il lui a donné. Car si tu goûtes d'un fruit

qui par lui lui-même n'a rien d'agréable et ne peut rien te communiquer de ce qu'il est, tu le trouves néanmoins plein de douceur pour toi. Tu trouves amers ou brûlants les poisons, il est vrai, mais c'est que tu ne dois pas t'en nourrir. Tu diras peut-être que le chaud, le froid, la douleur, le travail t'incommodent, mais c'est que présentement l'ordre demande que tu dépendes de ton corps, auquel tu étais seulement uni par la première institution de la nature.

17. Avant le péché l'homme ne souffrait jamais rien malgré lui ; son corps obéissait à son esprit, il ne pouvait le distraire ni le partager par des sentiments prévenants et rebelles. L'ordre le voulait ainsi, et l'amour que Dieu porte à son ouvrage, lorsqu'il est tel qu'il l'a fait, ne lui permettait pas de le rendre malheureux en quelque manière que ce puisse être. Mais depuis le péché l'homme a perdu en partie le pouvoir qu'il avait sur son corps. Il n'est pas juste que Dieu suspende les lois de communications des mouvements, ni qu'il y ait des exceptions dans les lois de l'union de l'âme et du corps en faveur d'un pécheur et d'un rebelle. Néanmoins l'ordre et la bonté de Dieu paraissent toujours dans ces lois qu'il a établies, parce qu'elles apprennent à l'homme quel est le bien du corps par une voie si courte et si agréable, qu'elles ne l'empêchent point malgré lui de s'appliquer à son vrai bien. Car ce ne sont pas ces lois, mais la concupiscence qui trouble maintenant ta raison et qui te corrompt le cœur.

18. Les sentiments de plaisir et de douleur sont des preuves courtes et incontestables du bien et du mal : il n'est point nécessaire que l'esprit connaisse ce qui se passe dans son corps. Dieu, qui le connaît pour lui, touche l'âme comme elle le doit être par rapport aux objets sensibles. Les sentiments de couleur discernent les corps, il n'est point nécessaire que l'esprit en connaisse la tissure. Les odeurs, les saveurs, les sons parlent à l'âme pour le bien du corps, un langage qu'elle entend plus promptement que celui de la raison : et dans quelque situation de corps que tu sois, les objets qui t'environnent te paraissent toujours de la même manière, quoique ton corps reçoive leur impression d'une manière toute différente. Car, par exemple, sans que tu fasse réflexion si tu as la tête penchée, les objets te paraissent droits. Retiens bien ce que je te dis, Dieu te donne tout d'un coup les sentiments des objets que tu te donnerais toi-même si, étant capable d'agir en toi, tu connaissais parfaitement tout ce qui se passe dans ton corps, et dans ceux qui t'environnent. C'est que tu n'es pas fait pour connaître les corps. Ils ne sont point ton bien. Ils ne peuvent agir en toi. Il faut que tu con-

naisses par les preuves courtes du sentiment les rapports qu'ils ont avec le tien, afin que sans être distrait tu puisses employer ta raison et ta lumière à la recherche de ton vrai bien.

19. O vérité éternelle ! que d'ordre, que de sagesse, que de bonté dans la conduite de mon Dieu ! Que les sens et les passions sont nécessaires dans la recherche des biens du corps, et qu'ils sont bien réglés lorsqu'on les considère par rapport à la conservation de la vie ! Mais que les hommes sont déraisonnables de les écouter pour s'instruire du bien de l'esprit. Ils prennent tout à contre-sens, ils renversent l'ordre de toutes choses. Car ils consultent leurs sens, et leurs passions dans la recherche des vrais biens ; et ils se servent de leur raison pour conserver leur santé et leur vie. Ils forcent le sens du goût par un effort de raison, ou ils se séduisent par des ragoûts délicieux ; ils introduisent ainsi l'ennemi malgré les gardes que la nature a posées, et donnent la mort à leurs corps par des poisons déguisés. Et lorsqu'il s'agit de faire choix des vrais biens, ils s'imaginent que le plaisir en est le vrai caractère. Ils écoutent leurs passions au lieu de les tenir dans le silence, et donnent ainsi la mort à leur âme malgré les avis, les reproches, les remords, en un mot les efforts de la raison.

20. O mon Dieu, vous êtes seul la cause véritable des plaisirs que l'on goûte dans l'usage des biens du corps ; que cette vérité est importante ! Hélas ! quelle stupidité de regarder les objets sensibles comme de vrais biens. Quelle ingratitude de vous oublier sachant que vous êtes la cause unique de nos plaisirs. Quel emportement de forcer votre bonté à nous rendre heureux dans le temps même que nous vous offensons. Voluptueux, que pensez-vous faire dans vos débauches ? Écoutez et tremblez. Vous obligez Dieu en conséquence des lois qu'il a établies à vous faire du bien dans le temps que vous l'outragez. Vous forcez celui qui ne veut que l'ordre, à récompenser actuellement le désordre. Vous faites servir Dieu à vos iniquités. Quel aveuglement ! Quelle injustice ! Quelle brutalité ! O Dieu, que votre patience est grande maintenant ! Mais qu'un jour votre vengeance sera terrible !

ONZIÈME MÉDITATION.

On peut connaître quelque chose des desseins de Dieu en consultant la souveraine raison. Dessein de Dieu dans l'union de l'âme et du corps. Réponse à une objection.

1. O Jésus ! puisque vous êtes la sagesse du père, vous entrez dans tous ses conseils ; et puisque vous êtes l'ordre nécessaire et la

loi éternelle, vos avis sont toujours suivis, votre père vous aime par la nécessité de son être, il ne fait rien sans vous, il ne peut même rien vouloir sans vous consulter. O sagesse éternelle, ne m'apprendrez-vous rien des desseins qu'il a eus dans la production de son ouvrage? Que j'ai de prières à vous faire, que j'ai d'éclaircissements à vous demander! Mais la crainte de vous offenser me retient; j'appréhende de manquer de respect en voulant entrer, pour ainsi dire, dans la confidence que vous avez avec votre père. Vous m'avez permis dans les méditations précédentes de vous interroger sur toutes les vérités que vous renfermez comme Verbe divin. Vous m'avez promis de me faire part de ce que vous possédez en qualité de sagesse et de vérité éternelle. Mais quand je pense qu'un savant philosophe [1] a dit que c'est être téméraire que de vouloir découvrir les fins que Dieu a eues dans la construction du monde; quand je me souviens que votre apôtre a dit [2] que les jugements de Dieu sont impénétrables, que ses voies sont bien différentes des nôtres; et que personne n'est entré dans le secret de ses conseils, j'hésite, parce que j'appréhende de n'avoir pas bien entendu les réponses que vous m'avez déjà faites sur ce sujet. Délivrez-moi donc, je vous prie, de l'embarras où je me trouve, et faites-moi savoir, si c'est une curiosité qui vous choque, que de souhaiter de savoir quelque chose des desseins de votre père.

2. Tu ne peux, mon fils, me faire de prière qui me soit plus agréable, et qui te soit plus utile. Je communique avec joie [3] tout ce que je possède en qualité de sagesse éternelle, ainsi que je t'ai déjà expliqué. Ne t'arrête point à ce que te disent les hommes, quelque savants qu'ils puissent être, si je ne confirme leur sentiment par l'évidence de ma lumière. La connaissance des causes finales n'est pas nécessaire dans la physique dont parle ton philosophe; mais elle est absolument nécessaire dans la religion. Si c'était trop présumer de soi-même que d'assurer que Dieu n'a pas fait les esprits pour les corps, que Dieu veut être mérité avant que d'être possédé, que Dieu a fait le monde présent pour le monde futur, tu vois bien que toute la religion serait renversée.

3. Sache donc que toutes les volontés de mon père sont toujours conformes à l'ordre; car si les voies de Dieu sont si éloignées de celles des hommes, c'est que les volontés des hommes sont déréglées. Personne n'est entré dans le secret des conseils de Dieu. Cela est vrai en ce sens que personne n'y peut trouver à redire, que personne n'en peut connaître le détail. Mais cela n'est pas vrai

1. Descartes, *Principes de philosophie*, première partie, art. 28.
2. *Rom.* 11, 33. — 3. *Médit. III.*

en ce sens, qu'on ne peut rien savoir des desseins de mon père. Est-ce présumer de soi-même que d'assurer que Dieu a mis les yeux au haut de la tête dans le dessein qu'on vît de loin? Y a-t-il de la témérité à juger que Dieu a placé dans la bouche des dents, afin de broyer les fruits et les rendre plus propres à la nourriture du corps? Cela est si évident que c'est plutôt une témérité fort ridicule, que d'assurer que c'est le hasard qui arrange de cette sorte les parties du corps humain. Ne crains donc point de me demander ce que tu souhaites. Je prends un plaisir extrême à faire connaître aux hommes que la conduite de Dieu est infiniment sage, juste, réglée, constante, uniforme, et que ses desseins sont toujours conformes à l'ordre, dignes de sa sagesse et de sa bonté.

4. Dites-moi donc, ma raison et ma lumière, qui assistez à tous les conseils de mon créateur, et qui voulez bien éclairer toutes les intelligences; pourquoi Dieu m'a-t-il donné un corps? pourquoi ne me fait-il pas sentir du plaisir dans l'exercice de la vertu comme dans la jouissance des corps? Dieu ne m'a fait et ne me conserve que pour lui, et mon corps infirme m'applique à ses besoins. Le plaisir m'unit aux objets qui semblent le répandre, et je n'en goûte aucun quand je pense aux vrais biens, du moins n'en goûté-je pas aussi régulièrement que dans l'usage des biens sensibles. Je voudrais bien savoir les raisons de cette conduite, si vous me jugez capable d'y entrer et de les porter.

5. Il faut, mon fils, que tu sois extrêmement attentif à mes réponses pour les concevoir distinctement, il faut que tu m'écoutes avec beaucoup d'humilité et de respect, afin que ce que je vas te dire te soit profitable. Car si tes sens et tes passions ne se taisent point, si tes préjugés se mêlent avec mes réponses, et que l'esprit d'orgueil ou ta paresse et ta négligence te fassent juger de ce que tu ne conçois pas clairement, tu tomberas dans des erreurs d'autant plus dangereuses, que les vérités que je veux t'apprendre sont de plus grande conséquence. Sois donc humble, attentif, respectueux, défie-toi de toi même, et mets ta confiance en moi. Surtout ne te rends qu'à l'évidence, c'est le caractère de la vérité; c'est l'effet de la lumière; c'est une marque certaine que c'est moi qui parle. Ecoute-moi donc. Ce que tu souhaites de savoir dépend de deux principes.

6. Le premier est que la règle des desseins de Dieu c'est l'ordre; le second que les voies ou les manières dont Dieu exécute ses desseins, doivent nécessairement porter le caractère de ses attributs.

7. Selon le premier principe, toute récompense doit être en

quelque manière méritée; personne selon l'ordre ne doit être heureux sans avoir acquis quelque droit au bonheur par son travail. Dieu est un assez grand bien pour exiger de ses créatures qu'elles se sacrifient, ou du moins qu'elles sacrifient quelque chose afin de jouir éternellement de lui. L'ordre veut, en un mot, que celui qui a mérité soit récompensé, que celui qui a démérité soit puni, que celui qui n'a ni mérité ni démérité ne soit ni récompensé ni puni. Car ne t'imagine pas que Dieu puisse, comme les hommes, être clément ou miséricordieux par caprice, sans sagesse et sans raison. La miséricorde et la clémence de mon père s'accordent parfaitement avec les règles de la justice; et la justice qu'il rend aux gens de bien est toujours accompagnée de bonté et de miséricorde, puisque personne ne peut en rigueur de justice mériter un aussi grand bien qu'est celui de posséder Dieu éternellement.

8. Or, le travail ou le mérite des créatures raisonnables consiste dans le bon usage qu'elles font de leur liberté : et l'on fait bon usage de sa liberté, quand on se conduit uniquement par raison dans la recherche et dans le choix de son bien. Ainsi le travail ou le mérite des esprits est d'autant plus grand qu'ils souffrent davantage d'oppositions, ou qu'ils rejettent plus de plaisirs dans la recherche du vrai bien. Car tous les esprits veulent invinciblement être heureux ; et le plaisir rend heureux celui qui en jouit. Ils ne peuvent vouloir être malheureux, et la douleur rend malheureux celui qui la souffre. De sorte que celui qui sacrifie ces plaisirs actuels à l'amour de l'ordre, qui préfère la douleur actuelle au désordre, qui aime le vrai bien par raison, et qui n'écoute point le jugement des sens, mérite; parce qu'il se sacrifie par ces divers combats. Il offre au juste juge ce qu'il est capable de lui donner ; il lui fait honneur de se tenir ferme sur sa parole ; et par la douleur qu'il souffre volontiers, quoiqu'elle le mette dans un état pire que le néant, il témoigne à Dieu qu'il le croit juste, fidèle, puissant et souverain. Car toutes les actions méritoires honorent les attributs divins et sont les vrais sacrifices que Dieu exige de ses créatures avant que de les combler légitimement de la gloire qu'il leur a promise.

9. Il fallait donc que l'âme fût unie au corps, pour que, recevant par le corps une infinité de sentiments agréables et désagréables, ainsi que tu l'éprouves sans cesse, elle eût toujours quelque chose à sacrifier à l'amour de l'ordre, et à l'honneur du vrai bien; et qu'elle pût ainsi, par une infinité de mérites différents, recevoir avec quelque justice, une gloire qui y répondît, mais qui les surpassât infiniment. Pourquoi penses-tu que mon père m'ait formé

un corps ? c'est afin que je puisse être son pontife [1] : c'est afin que j'eusse quelque chose à lui offrir. Car mon père, comme tu sais, ne se plaît pas à recevoir [2] des holocaustes ou les autres sacrifices de la loi des Juifs. Chaque chrétien en particulier est prêtre aussi bien que moi. Il a un corps à sacrifier, il peut dire comme moi à son Dieu : *Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi.* Ce n'est pas que la destruction du corps qui arrive par la mort, soit le sacrifice que Dieu demande des hommes. Les pécheurs et les impies offrent à Dieu ce même sacrifice. Ce que Dieu exige des créatures raisonnables, c'est un sacrifice spirituel ; c'est l'anéantissement de l'âme ; c'est la privation des plaisirs ; c'est la souffrance des douleurs ; ce sont les dispositions intérieures. Car Dieu est esprit et veut être [3] adoré en esprit et en vérité. Ainsi comme l'âme reçoit une infinité de divers sentiments par son corps, il a fallu qu'elle y fût unie, pour avoir sans cesse quelque chose à sacrifier, et mériter par là de jouir éternellement du souverain bien.

10. O Verbe éternel ! que d'ordre, que de sagesse, que de bonté dans les desseins et dans la conduite de votre père ! mais quoi ? c'est Dieu qui donne sans cesse tous les sentiments que j'ai des objets, le plaisir, la douleur et tout le reste. Ce n'est point mon corps, car le corps ne peut agir sur l'esprit. C'est par les sentiments de l'âme que l'on peut offrir un sacrifice spirituel, parce que c'est par ces sentiments que l'âme même est sacrifiée. Sans ces sentiments sacrifier sa vie et répandre son sang, c'est offrir à Dieu un sacrifice semblable à celui des Juifs, c'est immoler une bête. Je consens à cela. Mais pourquoi ce corps, puis qu'il ne peut agir en moi ? Dieu ne peut-il pas sans ce corps impuissant et terrestre, donner à mon âme les mêmes sentiments que j'ai, et par là me faire mériter ma récompense et sacrifier mon être ? Mais vous, mon Sauveur, pourquoi avez vous pris un corps ? vous qui pouviez sans son secours donner à votre âme tous les sentiments pénibles que vous avez soufferts dans votre passion ; sentiments qui ont été la matière de votre sacrifice spirituel ? Résolvez, je vous prie, ce doute, qui semble renverser tout ce que vous venez d'établir.

11. Quand tu ne pourrais comprendre, mon cher fils, la réponse à la difficulté que tu proposes, tu ne devrais pas douter des vérités que tu comprends bien. Car tous ceux qui ont assez d'esprit pour former de bonnes difficultés n'en ont pas toujours assez pour entrer dans les principes dont dépend l'éclaircissement de ces mêmes difficultés.

12. Il est certain que les corps n'agissent point dans les esprits,

1. *Hebr.* 8, 4. *Ps.* 39. — 2. *Hebr.* 10. — 3. *Joan.* 4, 24.

et qu'il n'y a que celui qui donne et qui te conserve l'être, qui puisse t'éclairer, et changer les modifications de ton être. Il est certain que Dieu n'a pas besoin d'instruments pour agir, que sa volonté est efficace par elle-même, et que ton corps ne contribue en aucune manière à l'efficace par laquelle tous les divers sentiments dont tu es touché se produisent en toi. Et cependant il est certain que Dieu a dû, selon les règles de sa sagesse, te donner un corps, et la raison de cela dépend du second principe que je t'ai déjà expliqué : savoir que les voies ou les manières dont Dieu exécute ses desseins doivent nécessairement porter le caractère de ses attributs. Je te prouve de nouveau ce principe, et j'en résous ta difficulté. Écoute-moi.

13. N'est-il pas évident que Dieu ne peut se démentir soi-même, mépriser sa sagesse, rejeter mes conseils? qu'étant sage, il doit agir sagement; étant immuable, agir constamment; étant une cause universelle, agir par des lois générales. en un mot, agir selon ce qu'il est? Un être sage fera-t-il, par des voies composées, ce qu'il peut exécuter par des voies simples? agira-t-il par des volontés particulières lorsque quelques volontés générales suffisent? et, si une conduite uniforme, constante, réglée peut former un ouvrage digne de lui, suivra-t-il une conduite bizarre, changeante, déréglée, et qui marque de l'inconstance et de l'ignorance dans celui qui la suit? Je te dis la même vérité en plusieurs manières, afin qu'elle te frappe et que par là elle te force à la considérer; car ce que je te dis est abstrait, et tu dois, pour ainsi dire, le sentir pour t'en bien souvenir et pour en demeurer fortement convaincu.

14. Examine la conduite que Dieu tient dans l'ordre de la nature, regarde les corps qui t'environnent; aucun n'est choqué sans être mu, aucun n'est mu avant que d'être choqué. Si deux corps se choquent, ils se communiquent mutuellement leur mouvement d'une manière constante et uniforme. Tous les corps grossiers tombent de haut en bas; leur vitesse augmente avec la même proportion; ils ne discernent ni la qualité ni la piété des personnes. Dieu fait pleuvoir dans le dessein de rendre les terres fécondes, et cependant il pleut sur les sablons et dans la mer, il pleut dans les grands chemins, il pleut également dans les terres inégalement cultivées. N'est-il pas évident par tout ceci que Dieu n'agit point par des volontés particulières? La pluie fait croître un fruit, et la grêle le brise. Penses-tu que Dieu ait changé de dessein? Ne vois-tu pas que c'est la même loi générale des communications des mouvements qui forme et qui répand et la pluie et la grêle, qui fait

croître et qui séche les plantes, qui donne la vie et la mort à toutes choses? Parcours toute la nature, considère tous les objets de tes sens, examine tout ce qui se passe en toi-même à l'occasion de ce qui arrive au dehors, et tu verras toujours que les effets naturels portent le caractère de la cause qui leur donne l'être; tu verras que tout est produit par une cause universelle qui suit constamment une même conduite, et qui établit des lois générales très-simples et très-fécondes, dont l'efficace est toujours déterminée par quelque cause occasionnelle : tu n'en peux pas douter si tu te souviens bien de ce que je t'ai dit dans tes Méditations précédentes. Convaincs-toi de ce principe et ne l'oublie pas; car, de tous les principes, c'est le plus fécond.

15. Soit donc que tu considères l'idée que tu as de Dieu, soit que tu examines sa conduite, tu vois clairement que, bien qu'il fasse toutes choses, il n'agit point par des volontés particulières, parce qu'agir par des lois générales est une marque certaine d'une sagesse infinie qui prévoit tout, d'une cause universelle qui fait tout, d'un être immuable et constant et dans ses desseins et dans sa conduite. Ainsi, quoique Dieu seul agisse dans les esprits, que tous les corps soient impuissants, il a dû unir les esprits aux corps, afin que ces deux substances pussent être l'une à l'autre causes occasionnelles des changements qui leur arrivent. Il a dû donner aux esprits, à l'occasion de ce qui se passe dans leurs corps, cette suite de sentiments qui est le sujet de leur mérite et la matière de leur sacrifice; il a dû donner au corps, à l'occasion des désirs de l'âme, cette suite de mouvements et de situations qui est nécessaire à la conservation de la vie : rien n'est plus sage, rien n'est plus simple, rien n'est mieux réglé. On ne peut choquer ton corps sans t'ébranler toi-même, et l'on ne peut t'émouvoir sans que ton corps change de situation et de posture; tu regardes ton corps comme ta propre substance, à cause des lois de l'union de l'âme et du corps. Ainsi, lorsque tu sacrifies ton corps à l'amour de l'ordre, il te semble que tu te sacrifies toi-même.

16. C'est par ces mêmes lois que tu as rapport à tous les ouvrages de Dieu, et que tous les hommes établissent et observent entre eux les règles de la société civile. Ces lois, quoique extrêmement simples et générales, sont si fécondes que les effets en sont infinis. Par ces lois, Dieu ne conserve pas seulement le monde présent, il forme encore le monde futur, parce que la grâce donnant aux hommes la force de sacrifier à Dieu tous les sentiments dont ils sont touchés en conséquence de ces lois, ils méritent tous ces degrés de gloire qui feront l'éclat et la beauté de la céleste

Jérusalem. Enfin Dieu ressuscitera un jour tous les hommes ; il rendra aux justes et aux impies leurs mêmes corps, non que les corps soient capables de récompense ou qu'ils puissent agir par eux-mêmes dans les esprits des élus ou des réprouvés, mais afin que Dieu, par de nouvelles lois de l'union de ces deux substances, les établisse de nouveau causes occasionnelles des plaisirs qui entreront dans la récompense des justes et des douleurs qui feront la punition des méchants, et qu'il agisse ainsi toujours par des voies simples, uniformes, constantes et générales, dignes, en un mot, de sa sagesse et de ses autres attributs.

17. Pourquoi penses-tu que Dieu ait fait ce monde matériel et visible ? Penses-tu que de la matière soit capable de rendre quelque honneur à Dieu, ou bien que Dieu se plaise à considérer la beauté de son ouvrage ? Dieu ne l'a-t-il pas vu avant que de le faire ? et ne savait-il pas que, ses volontés étant efficaces, elles ne manqueraient pas de le produire, et une infinité d'autres, s'il le voulait ? C'est, diras-tu, afin que les esprits créés en admirassent l'auteur. Cela est vrai en un sens ; mais ne te souviens-tu pas que tous les corps sont par eux-mêmes invisibles aux esprits ? Ne sais-tu pas que les beautés sensibles des corps ne sont que dans l'esprit de ceux qui les regardent ? que l'éclat des couleurs, la douceur des fruits et toutes les autres qualités sont dans ton âme, et non point dans les objets qui t'environnent ? Sache donc que Dieu a créé les corps pour être des causes occasionnelles de son action dans les esprits, afin d'agir par des voies très-simples, que le nombre de ses décrets ne fût point infini, et que son action fût toujours réglée, uniforme et constante, digne d'une sagesse qui n'a point de bornes.

18. O mon unique maître, que vous m'apprenez de vérités auxquelles je n'avais jamais pensé ! Que les hommes ne craignent et n'aiment point les créatures, ce ne sont point des causes véritables qui aident Dieu dans son action ; ce ne sont que des causes occasionnelles qui déterminent l'efficace de ses lois. Nulle créature ne partage avec votre père la force et la puissance, et toutes les créatures lui servent, pour justifier sa sagesse, dans l'exécution de ses desseins. Que tous les esprits admirent cette conduite ; que de simplicité, mais que de fécondité dans les lois qui arrangent les corps ! que de bonté et de justice dans celles qui ordonnent les esprits ! que d'ordre et de sagesse dans les desseins et dans la conduite de votre père ! Je l'adore et je m'y soumets.

DOUZIÈME MÉDITATION.

Des devoirs en général de l'homme envers Dieu. On ne peut les remplir sans la grâce. Comment on peut l'obtenir, et ce qu'il faut faire afin qu'elle opère en nous l'effet pour lequel elle est donnée.

O Jésus! quand je compare les actions de ma vie passée avec les obligations que je vous ai, je me reconnais si indigne de vos faveurs que je n'ose vous rien demander! Mais quand je pense que je ne puis rien sans vous, le désir que vous m'avez donné de remplir mes devoirs à votre égard me presse de vous prier de me les marquer présentement; et l'inclination invincible que j'ai pour le bonheur me sollicite sans cesse de m'instruire de la conduite que je dois tenir, afin que votre grâce, sans laquelle on ne peut rien, fasse en moi l'effet pour lequel vous me la donnez, et me conduise à cette vie bienheureuse pour laquelle vous avez créé tous les hommes.

1. Mon fils, la connaissance de tes devoirs dépend de celle de ma souveraineté et de ma puissance; et tu dois tirer les règles de ta conduite de la sagesse et de la simplicité de la mienne.

2. C'est ma puissance qui te donne et qui te conserve l'être à tous moments. Donc ton être et tous les moments de sa durée m'appartiennent. Tu ne dois donc employer le temps que selon mes désirs; autrement tu commets une injustice que je ne puis m'empêcher de punir; car, par ma nature, je suis juste, jaloux de ma gloire, et tellement délicat sur tout ce qui blesse l'ordre et la justice, que rien ne peut échapper à mon ressentiment. Tu sais bien que je ne t'ai pas fait sans dessein ou pour te laisser à toi-même, et tu comprends clairement qu'il y a contradiction que je puisse agir pour quelqu'autre que pour moi. Emploie donc, mon fils, le temps ou la durée de ton être selon mes désirs.

3. C'est par ma puissance que j'agis en toi et que je t'éclaire de ma lumière. Sans moi, tu ne penserais à rien, tu ne verrais rien, tu ne concevrais rien; toutes tes idées sont dans ma substance et toutes tes connaissances m'appartiennent. Ainsi, tu ne dois occuper ton esprit que de moi et que par rapport à moi. Penses-tu que je t'éclaire pour te faire briller aux yeux des hommes, et que je te nourrisse de la vérité afin que tu travailles pour tes intérêts particuliers? N'est-il pas évident que celui qui se nourrit de ma substance ne doit vivre que selon mes désirs? Ne vis donc que pour moi, et ne cherche que ma gloire.

4. C'est ma puissance qui te transporte sans cesse vers le bien en général. Comme je n'agis que pour moi, je ne crée aucun esprit sans lui donner une impression invincible pour le bien en général, c'est-à-dire pour ma substance, qui seule renferme tous les biens. Cette impression invincible et continuelle que je produis en toi, c'est ta volonté ou cette faculté qui te rend capable d'aimer généralement tous les biens. Ainsi, tu vois bien que tu me dois aimer de toutes tes forces, puisque toute la force que tu as d'aimer vient de moi; et que, ne pouvant agir que pour moi, je ne puis pas te donner de mouvement pour aimer quelqu'autre chose que moi ou sans rapport à moi.

5. Tu me dois, mon fils, aimer par justice; mais tu me dois aussi aimer par amour-propre. Car il n'y a que moi qui puisse être bien à ton égard. Il n'y a que moi qui agisse véritablement dans les esprits. Les corps qui t'environnent ne peuvent te faire ni bien ni mal. Les intelligences même les plus nobles ne peuvent par elles-mêmes changer les modifications des derniers des êtres. C'est ma puissance qui fait tout, et le bien et le mal. Les causes naturelles ne sont que des causes occasionnelles, qui déterminent l'efficace des lois générales, que j'ai établies pour agir toujours d'une manière digne de moi, comme je te l'ai déjà expliqué. Ainsi tu ne dois aimer que moi, puisqu'il n'y a que moi qui produise en toi les plaisirs que tu sens à l'occasion de ce qui se passe dans ton corps.

6. Tu ne dois aussi craindre que moi, car nulle créature n'a un véritable pouvoir de te faire souffrir le moindre mal. C'est le plaisir et la douleur qui rendent heureux ou malheureux à proportion de leur force. Tu veux absolument être heureux. Ton amour-propre ne peut donc être éclairé, si tu n'aimes la véritable cause du plaisir. Tu ne veux point être malheureux : crains donc la véritable cause de la douleur, si tu es sage.

7. Mais le feu te réjouit, diras-tu. Eh bien, approche-t'en. Tu peux par le mouvement de ton corps, t'unir aux objets qui sont les causes naturelles ou occasionnelles de ton bonheur. Tu peux t'approcher du feu; mais tu ne dois pas l'aimer. Tu peux éviter un homme qui te persécute; mais tu ne dois pas le craindre. Distingue les mouvements de l'âme de ceux du corps. Les mouvements de l'âme ne doivent tendre que vers celui qui seul est au-dessus d'elle, seul assez puissant pour agir en elle; mais que les mouvements de ton corps soient déterminés par les objets qui t'environnent, j'y consens.

8. Souviens-toi néanmoins, mon fils, que tu ne dois pas me

faire servir à des passions injustes, ni m'obliger en conséquence des lois naturelles que j'ai établies, à te rendre heureux par des plaisirs que tu ne mérites pas. Souviens-toi que tu es faible, que l'usage des biens sensibles réveille ta concupiscence, et te fait regarder les corps comme de vrais biens. Car lorsque tu jouis de quelque plaisir, tu vois devant tes yeux, et tu touches des mains, l'objet qui paraît causer ce plaisir, et tu ne vois ni ne sens la véritable cause qui le produit. Ainsi ton amour se termine à l'objet qui te frappe les sens; et tu ne penses pas seulement à la puissance invisible de ton Dieu. Outre que les plaisirs dont on a joui, salissent l'imagination, troublent l'attention de l'esprit, et le rendent esclave de faux biens. Souviens-toi enfin, mon cher fils, que comme pécheur, tu ne peux rentrer dans l'ordre sans faire pénitence; et que comme chrétien tu dois aussi bien que moi mériter par tes travaux la possession des vrais biens. On ne peut être solidement heureux en ce monde. Cela est décidé. Le juste doit vivre de la foi. Il doit me faire cet honneur que de me croire à ma parole; et s'appuyant sur mes promesses, sacrifier son bonheur présent à celui que je lui prépare dans le ciel.

9. Voilà, mon fils, en général, tes devoirs à l'égard de Dieu, et les raisons de ces devoirs tirées de la souveraineté du créateur sur ses créatures. Pour tes devoirs à l'égard du prochain, je te les expliquerai une autre fois. Aime-le cependant comme toi-même, ou plutôt comme tu dois t'aimer, en tâchant de lui procurer les vrais biens. Tu accompliras ainsi parfaitement la loi. Car tous ses préceptes sont renfermés dans ces deux-ci : Le premier : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex totâ animâ tuâ, et ex totâ mente tuâ, et ex totâ virtute tuâ;* le second : *Diliges proximum tuum tanquàm teipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetæ* [1].

10. O mon Sauveur, que l'homme est obligé à de grandes choses; que ses devoirs s'étendent loin! Quoi! sacrifier sans cesse ses plaisirs en l'honneur du vrai bien; ses plaisirs présents à des plaisirs dont on n'espère de jouir qu'après la mort, qui, à l'égard de l'imagination et des sens, est un anéantissement véritable. Est-ce vivre, ô mon Dieu, que de renoncer à tout ce qui fait aimer la vie; et l'homme peut-il se donner la mort en rompant absolument avec les plaisirs? On peut se donner la mort, l'histoire en fournit des preuves. Mais peut-on vouloir remettre à être heureux au temps qu'on s'imagine qu'on ne sera plus? Certainement ceux qui se sont donné la mort ne pensaient qu'à se délivrer de la vie; ils cherchaient ou

1. *Marc.* 12, 30; *Matth.* 7, 12.

à se rendre actuellement heureux, ou à éviter lâchement les maux qu'ils appréhendaient. Car on préfère naturellement le bonheur à la vie, et le néant même ne paraît point si terrible que la douleur. C'est se sacrifier, c'est s'enterrer tout vivant, que d'écouter, mais sans cesse, et sa raison et sa foi. Cette pensée toute seule me fait peur. Et si vous ne me soutenez; bien loin de suivre exactement les ordres que vous me prescrivez, peut-être que je n'aurai pas seulement la force d'en former la résolution.

11. Compare, mon fils, le temps avec l'éternité : y découvres-tu quelque rapport? Dieu veut que tu te donnes à lui avant qu'il se donne à toi; y a-t-il là quelque injustice? Tu voudrais être couronné avant la victoire; mais cela est-il raisonnable? Dieu est le maître, mon fils. Il ne doit pas prendre la loi de ses créatures. Je suis sa loi, et sa loi inviolable. Il m'aime invinciblement, et il n'aime que ceux qui me regardent sans cesse comme la règle de leur conduite. Lâche que tu es, tu crains le combat, et je vois dans ton cœur que tu voudrais quasi qu'il n'y eût rien à espérer après la vie, ni peine, ni récompense. Mais sache que je n'ai fait le monde présent que pour le monde futur, et que c'est de la variété des travaux et des combats, principes légitimes des mérites et des récompenses, dont je tirerai le plus de gloire.

12. La crainte que tu as de ma justice te donne plus de tristesse, que la confiance que tu as en ma bonté ne te donne de consolation et de joie. Tu te décourages, mon fils. Mais c'est que quand tu penses au combat, tu ne comptes que sur les forces que tu te sens. Tu es encore plus faible que tu ne penses. Tu ne peux rien sans moi; mais avec mon secours rien ne t'est impossible. Sache que mon joug est doux, et que le fardeau que j'impose est léger par la force que je donne à ceux qui me servent. La douceur et la paix que je répands dans les cœurs passe tous les sentiments les plus vifs et les plus agréables; et ceux qui ont fait divorce avec les plaisirs et les grandeurs humaines, reçoivent, à proportion de leur foi, une joie dont on ne peut se former d'idée que par le sentiment qui en résulte. Oui, mon fils, l'avant-goût des vrais biens rend infiniment plus heureux, que le goût actuel des biens qui passent. Car, si l'espérance de recevoir de son prince quelque récompense donne tant de joie à ceux qui se veulent faire quelque établissement dans le monde, quelle doit être la joie de ceux qui sont convaincus que Dieu n'est ni impuissant, ni trompeur, qu'il tiendra la parole qu'il a confirmée par serment, et qu'il ne rompra pas l'alliance qu'il a signée par le sang de son fils, pour ôter aux hommes tout sujet de défiance! Quelle doit être la joie de ceux qui ont en moi un établis-

sement dans cette ville [1] dont les fondements sont inébranlables, et qui s'attendent, avec une confiance ferme et entière, que Dieu même sera leur récompense : récompense, mon fils, dont tu ne peux te figurer la grandeur; récompense, *magna nimis,* infiniment plus grande que tu ne peux en mériter; digne, non de la libéralité des rois de la terre, mais de la grandeur, de la puissance et de la bonté de ton Dieu; *magna nimis,* trop grande pour celui-là même qui a mérité par la grandeur de sa foi d'être appelé le père de tous les fidèles.

13. Mais, mon fils, comme tu ne peux, sans le secours du ciel, augmenter ta foi, et cette espérance qui est le principe de la joie de mes disciples; comme tu ne peux, sans moi, accomplir les deux grands préceptes dont dépendent la loi et les prophètes, je vais te prescrire la conduite que tu dois observer, non seulement afin que tu obtiennes la grâce, mais encore afin qu'elle opère en toi l'effet pour lequel elle est donnée, qui est la conversion et la sanctification des âmes. Cette conduite sage que tu dois tenir dépend de celle que je tiens moi-même, ainsi que je t'ai dit d'abord. Écoute-moi avec toute l'attention dont tu es capable.

14. Comme la sagesse de Dieu ne lui permet pas d'agir à tous moments par des volontés particulières, ainsi que je te l'ai fait voir dans tes méditations précédentes, tu peux déjà comprendre, qu'afin que tu obtiennes sûrement la grâce dont tu as besoin, il est nécessaire que tu saches quelle est la cause occasionnelle ou naturelle qui détermine la cause véritable de tous les biens, à répandre dans les cœurs cette céleste pluie. Or je t'apprends que c'est moi, en qualité de médiateur entre Dieu et les hommes, de chef de l'Église et d'architecte du Temple éternel; car *toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre* [2]. *Dieu n'a point soumis aux anges le monde futur* [3]. *Je suis seul le souverain prêtre des biens éternels. Je suis le vrai Salomon qui dois élever à la gloire de mon Père l'édifice spirituel de l'Église* [4]. *Dieu m'a donné pour matériaux de ce Temple vivant toutes les nations de la terre* [5]. *Je dispose de tout dans la maison de mon Père* [6]. *Je suis le médiateur entre Dieu et les hommes* [7]. *Je prie sans cesse pour eux, et toutes mes prières sont exaucées* [8]. J'anime mon Église, comme l'âme anime le corps; et par conséquent je détermine, comme cause occasionnelle ou naturelle, par mes désirs, l'efficace de la loi générale de la grâce que Dieu a établie pour le salut des hommes et pour la construction de

1. *Hebr.* 11. — 2. *Matth.* 28, 18. — 3. *Hebr.* 2, 5. — 4. *Ibid.*, 9, 11; *Apoc.* 3, 12. — 5. *Ps.* 2, 8. — 6. *Hebr.* 3, 6, 10, 21. — 7. *Tim.* 2, 5. — 8. *Hebr.* 7, 25; *Joan.* 11, 42.

son grand ouvrage, la céleste Jérusalem. Tel est l'ordre de la grâce. Dieu veut sauver tous les hommes en son Fils. Je suis le premier des prédestinés, et nul n'est sauvé que par mon moyen ; car ce n'est que par moi, comme chef de l'Église et médiateur entre Dieu et les hommes, que la grâce se répand dans les cœurs.

15. Ainsi, mon fils, lorsque tu manques de force pour vaincre tes passions, approche-toi de moi avec une foi ferme qu'il est en mon pouvoir de te secourir. Crois que, si je prie mon Père, il m'exaucera infailliblement, et qu'il te donnera une grâce proportionnée aux désirs que j'aurai de te faire du bien. Si tu es juste devant Dieu, jamais tu ne le prieras inutilement en mon nom ; mais si tu es pécheur, tes prières seront inutiles jusqu'à ce que j'y joigne les miennes. Néanmoins, comme je suis venu sauver les pécheurs, ne crains point. Persévère dans la prière, importune-moi par tes cris, et je te promets que je ne te renverrai point avec la honte et la confusion que tu mérites pour tes désordres.

16. Lorsque le froid te pénètre et te glace, tu t'approches du feu avec joie et sans hésiter ; parce que tu es convaincu, par une expérience sensible, qu'il est la cause occasionnelle de la chaleur. Ainsi approche-toi de moi avec joie et sans hésiter, lorsque ton amour pour les vrais biens languit et se refroidit ; puisque Dieu m'a établi cause naturelle ou occasionnelle de la grâce, et que tous mes désirs sont efficaces. J'ai toujours un désir général de sauver les pécheurs ; c'est à toi à tâcher de déterminer ce désir par rapport à tes besoins, en me priant humblement et avec une foi qui honore ma puissance et ma qualité de médiateur : autrement mes désirs ne seront excités que par l'idée des différentes beautés dont je veux orner l'Église future, et par l'amour que j'ai pour tous les hommes en général. La grâce te sera donnée rarement, elle ne sera point proportionnée à tes besoins, et d'autres plus diligents emporteront la place que tu devrais occuper dans le ciel.

17. Voilà, mon fils, en général ce que tu dois faire pour obtenir la grâce dont tu as besoin ; dans la suite, je te l'expliquerai plus en détail. Mais il ne suffit pas d'obtenir la grâce, il faut prendre garde à ne pas la rendre inutile ; car souvent les pécheurs et les justes mêmes reçoivent bien des grâces qui ne font point en eux l'effet qu'elles devraient faire, s'ils se préparaient à les recevoir selon les règles que je vais te prescrire, qui ne sont autre chose que les conseils de mon Évangile.

18. Souviens-toi, mon fils, de ce que je t'ai déjà dit tant de fois de la conduite que Dieu tient dans l'exécution de ses desseins : car, encore un coup, c'est sur cette conduite que tu dois régler la

tienne, afin que la grâce fasse en toi tout l'effet que je désire. Je m'explique.

19. Il n'y a rien dans les pécheurs qui mérite la grâce : car tu sais bien que la grâce doit prévenir la volonté, et qu'elle n'est point donnée selon les mérites; et tu ne peux savoir le détail ou la suite des effets qui dépendent de l'ordre de la grâce. Que les laboureurs labourent et ensemencent leurs terres, ce ne sont point leurs travaux qui déterminent Dieu à répandre la pluie. C'est l'ordre de la nature qu'il a établi, ordre dont on ne peut prévoir les suites. On peut savoir que la pluie se répand en conséquence des lois générales des communications des mouvements; mais on ne peut deviner précisément le temps, la durée et la quantité de la pluie. De même on peut savoir que la pluie de la grâce se répand sur les hommes par une suite naturelle de la loi générale que Dieu a établie de sauver tous les hommes en son Fils. Car la foi t'apprend que je construis un édifice spirituel dont les hommes sont les pierres vivantes, et que tous les désirs que je forme par rapport à mon ouvrage sont toujours accomplis. Mais tu ne peux savoir précisément le temps de ta vocation, ou quand je formerai les désirs qui répandront la grâce sur tels et tels; tu ne peux savoir la force ou la grandeur de la grâce qui leur est toujours proportionnée, et cela pour plusieurs raisons.

20. 1° Parce que mes désirs se forment sur l'idée de certaines beautés dont je veux orner mon épouse, et qui te sont entièrement inconnues. 2° Parce qu'ils sont réglés par l'ordre, qui est la loi que je suis inviolablement, et dont tu n'as qu'une connaissance fort imparfaite. 3° Parce qu'ils sont libres en bien des rencontres, et que je puis souvent remettre à un autre temps ce que j'exécute. 4° Parce que les matériaux dont je me sers ne sont pas également propres à mon dessein actuel, à cause de la combinaison de la grâce avec la nature ; combinaison qui reçoit à tous moments des changements infinis. Car, par exemple, si j'ai besoin de martyrs pour faire dans l'Église un certain effet, tu vois bien que la France, où il n'y a point présentement de persécutions, ne peut pas me fournir de matériaux. Enfin comme personne n'a une idée claire de l'âme, on ne peut pas savoir l'ouvrage que j'en puis former. Ainsi, quoiqu'on sache que la grâce se répand sur les hommes à proportion de mes désirs, il est impossible de connaître le détail et de rendre raison du temps, de l'abondance et des autres circonstances de cette céleste pluie.

21. S'il est donc certain que la pluie de la grâce ne tombe pas à tous moments sur les mêmes personnes, et que lorsqu'il en tombe

ce n'est pas toujours avec cette abondance qui est nécessaire pour pénétrer et pour amollir des cœurs trop endurcis par les ardeurs de la concupiscence, on ne peut pas douter que les hommes ne doivent veiller et travailler de leur côté pour assurer leur vocation et rendre la grâce efficace à leur égard. Car je suppose que tu saches que ma grâce opère d'autant plus qu'elle trouve moins de résistance; et que tel degré de délectation spirituelle qui convertira un pécheur, dont la concupiscence n'est point actuellement excitée par quelque objet dangereux, ne pourra pas changer un esprit qui est actuellement dans le trouble et dans le mouvêment brutal de sa passion dominante. Je suppose que tu saches que l'on peut par raison, par amour-propre [1], par la crainte de l'enfer ou par les grâces les plus communes, éviter les plaisirs qu'on n'a point goûtés et dont par conséquent on n'est point encore esclave; et qu'ainsi on peut se préparer de telle manière, que la grâce de la délectation ou de la conversion étant donnée, on ne manquera pas d'en être véritablement converti.

22. Il faut, mon fils, que tu imites les laboureurs. L'expérience leur a appris à régler leur conduite sur les lois de la nature. Ils n'attendent point que je fasse des miracles en leur faveur. Ils font exactement leurs labours, ils ensemencent abondamment leurs terres, afin que s'il pleut et ne grêle point, ils recueillent avec joie le fruit de leurs travaux; et il est très-rare que la pluie leur manque ou que la grêle les désole, jusqu'à les faire repentir des peines qu'ils ont prises et des grains qu'ils ont répandus. Travaille comme eux, défriche, prépare la terre de ton cœur afin que ma parole y fructifie. La pluie de la grâce ne te manquera pas, puisque tu crois que je suis ton sauveur et ton maître; car j'aime trop le salut des chrétiens pour les abandonner à leurs ennemis. Ne t'attends pas néanmoins à ces grâces victorieuses qui brisent les cœurs les plus endurcis. Règle ta conduite sur la mienne. Je veux sauver les hommes par les voies les plus simples, et je ne répands des grâces extraordinaires et miraculeuses que selon certains besoins de mon Église qui, présentement, sont plus rares que tu ne penses. Prends le plus sûr. L'affaire est d'une conséquence infinie; et tous les travaux de la vie présente, quelque grands qu'ils soient, n'ont nul rapport avec les récompenses que je prépare à ceux qui sacrifient généreusement leurs plaisirs à l'amour de l'ordre.

23. Si Dieu, agissant comme il doit agir, répandait sa grâce par des volontés particulières, il est visible qu'elle aurait toujours l'effet pour lequel il la donne, un être sage proportionnant toujours

1. Voy. le *Traité de Morale*, première partie, ch. 8.

les moyens avec leur fin. Et comme Dieu n'abandonne pas le premier les justes, et qu'il leur donne la grâce afin qu'ils surmontent les tentations, ils n'en seraient jamais vaincus. Car enfin Dieu ne pouvant pas ignorer l'usage qu'on fera de sa grâce, ou plutôt ne devant pas agir, comme s'il ne pénétrait pas les cœurs et ne prévoyait pas les déterminations futures des volontés, la chute du juste retomberait sur lui en quelque manière. Car on aurait sujet de penser, ou que Dieu n'aurait pas une volonté sincère de sauver, je ne dis pas tous les hommes, je ne dis pas les pécheurs, je dis même les justes, ceux qui me sont unis par la charité; ou qu'il aurait manqué de sagesse, et de prévoyance de n'avoir pas proportionné les moyens à la fin qu'il s'est proposée, sa grâce ne donnant pas toujours aux justes mêmes la victoire contre les tentations.

24. Si Dieu répandait les pluies ordinaires dans le dessein de rendre les terres fécondes, et qu'il agît par des volontés particulières, il est certain qu'elles ne tomberaient pas sur les sablons et dans la mer. Elles ne tomberaient que sur les terres ensemencées ou capables de fécondité, et elles seraient bien mieux réglées qu'elles ne le sont. Or, il est certain que Dieu ne répand sa grâce sur les hommes, que pour leur faire porter des fruits dignes d'elle. Et cependant elle tombe souvent dans des cœurs endurcis. Elle est refusée à ceux qui en feraient bon usage et donnée à d'autres qui la rejettent avec mépris. Elle n'est point proportionnée au besoin actuel de ceux à qui elle est donnée. Et tel qui reçoit sans fruit une grâce, à cause qu'il est devant l'objet de sa passion, aurait été converti, si cette même grâce lui avait été accordée un moment auparavant. Dieu ne donne donc point sa grâce par des volontés particulières, sa sagesse l'en empêche. Car s'il était aussi digne d'une sagesse qui n'a point de bornes, d'agir par des voies composées, que d'agir par des voies simples, la conduite de Dieu serait une preuve démonstrative qu'il ne veut pas sauver tous les hommes.

25. Ainsi, mon fils, veille sans cesse de peur que tu ne sois pas en état de recevoir utilement la pluie de la grâce, lorsqu'elle se répandra sur toi. Travaille à défricher les mauvaises herbes que la concupiscence fait croître dans la terre de ton cœur, et n'attends pas que je proportionne mes dons à ta faiblesse et à ta négligence. En un mot, agis comme si ton salut dépendait de tes soins et que ma grâce fût très-rare. Car si tu n'es pas disposé à me recevoir lorsque je viendrai te visiter, j'en trouverai d'autres en état de recevoir l'effet de ma bonne volonté; et je les ferai entrer dans l'édifice spirituel de l'Église pour jouir éternellement de la gloire que j'ai préparée à ceux qui sont vigilants.

O Jésus! Mais c'est vous qui êtes la cause naturelle, occasionnelle ou distributive de la grâce. Que ne la proportionnez-vous à nos besoins. Quoi! ne savez-vous pas toutes nos dispositions et nos faiblesses, et l'usage que nous devons faire des grâces que vous nous donnez, et ne voulez-vous pas sauver tous ceux pour lesquels vous êtes mort? Pourquoi laissez-vous tant de nations marcher dans leurs voies, et d'où vient que vous donnez aux justes mêmes des grâces que vous savez devoir être inutiles à leur salut?

26. Qui t'a dit [1], mon fils, que moi en tant qu'homme, en qualité de cause occasionnelle de la grâce, je doive savoir actuellement toutes les déterminations futures des volontés, et agir selon cette connaissance? Ce serait agir en Dieu, et non point en homme; il n'y a que Dieu qui, par sa nature, pénètre les cœurs et sache toujours le futur de quelque espèce qu'il soit, contingent ou nécessaire. Je ne sais, à l'égard de ce qui doit arriver dans le monde, que ce qu'il plaît à mon Père de me révéler. Car quand la capacité de mon âme serait assez étendue pour voir actuellement tout ce que renferme le Verbe auquel elle est unie, j'entends le Verbe précisément comme Verbe, le monde n'étant point une émanation nécessaire de la divinité, je ne saurais rien de ce qui se passe, si mon Père ne me découvrait ses volontés, dont les effets sont infinis. Mais dois-je toujours demander à mon Père qu'il me découvre, avant le temps, toutes les suites ou les effets de mes désirs? L'ordre le demande-t-il? Ne dois-je pas régler la distribution de la grâce sur le besoin des justes? Qu'est-il nécessaire que je demande toujours à mon Père qu'il me découvre tout le bon ou le mauvais usage que les hommes feront de mes faveurs, avant que je les leur donne? Faut-il que je me règle sur leur négligence future, et que je m'y règle si indispensablement, que jamais la grâce ne soit utile au salut de ceux qui la reçoivent? Car je veux bien que tu saches que j'ai plus d'égard à la faiblesse des hommes que je ne devrais en rigueur, et que je règle en partie, par la connaissance du futur, la distribution de mes grâces.

27. Si tu prétends que je sais actuellement tous les mouvements libres des volontés, pour conclure de là, que je manque d'amour à l'égard des hommes, puisque ma grâce ne les sanctifie pas tous, sache que tu me fais plus d'injure que si tu bornais indiscrètement mes connaissances; car il est vrai en un sens qu'elles sont bornées, principalement à l'égard des vérités contingentes: mais

1. Voy. le *Traité de la Nature et de la Grâce*, deuxième discours, art. 17 et ce qui le suit, ou la *Réponse* aux deuxième et troisième vers. des *Réflexions Philosophiques et Théologiques de M. Arnauld.*

ma charité est si grande, qu'elle s'étend à tous les hommes; et que si l'ordre me le permettait, tous seraient sauvés.

28. Je sais toutes choses, mon fils, mais je ne pense pas actuellement à toutes choses. Cela est fort différent, ne le confonds pas. Tu sais que 2 fois 2 font 4, quoique tu n'y penses pas toujours; tu ne serais pas fort content d'y penser sans cesse. Un esprit fini serait nécessairement ignorant s'il pensait toujours aux mêmes choses. Cela n'a pas besoin de preuve. On sait une vérité, on la possède, lorsque par son travail ou autrement on a acquis droit sur elle, et qu'elle se présente à l'esprit dès qu'on le souhaite. Ainsi je n'ignore rien. Car il n'y a rien à quoi je veuille penser qui ne se découvre aussitôt à mon esprit sans travail et sans application de ma part. Je possède véritablement tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu. Mais occupé comme je suis à l'objet qui fait mon bonheur, objet infini; moi qui suis fini, je ne dois pas toujours vouloir penser actuellement à des choses qui ne me sont pas nécessaires pour exécuter mes desseins. J'achèverai mon Église quoique la malice des chrétiens qui vivent présentement me résiste. Et, si je ne trouve plus de matériaux propres à mon édifice dans le pays que tu habites, j'enverrai des prédicateurs jusque dans l'autre monde, et là je ferai des miracles que je ne dois pas selon l'ordre faire dans des lieux où la vérité de mon Évangile est suffisamment démontrée. Ces miracles me fourniront plus de matériaux que je n'en ai besoin, et ma grâce y fructifiera bien davantage, que dans ton pays, où il te semble que tout le monde ait résolu de me combattre.

29. Mais, que je pense ou ne pense pas actuellement aux circonstances infinies de la combinaison de la nature et de la grâce, lesquelles peuvent rendre inutiles les secours que je donne aux justes, qu'en peut-on raisonnablement conclure contre ma charité pour les hommes? Ne leur ai-je pas donné, par tout ce que j'ai fait pour eux, des marques assez éclatantes de mon amour, et ne doivent-ils pas croire que j'ai des raisons que je dois préférer à leurs désirs? Ce n'est point, encore un coup, la connaissance de déterminations futures des volontés libres, qui doit régler l'action par laquelle je répands la grâce. Je dois régler mes désirs ou mon action sur l'ouvrage que je construis. Je les dois régler sur le besoin des justes, et non pas sur leur négligence. Ils se laissent vaincre : ce n'est pas ma faute. Ils pouvaient combattre, ils eussent été victorieux. J'agis comme je dois agir en consultant le Verbe en tant que Verbe, en tant que raison, en tant que sagesse éternelle, consultant l'ordre dont tu n'as qu'une connaissance fort imparfaite. Si

je réglais mes dons uniquement sur la connaissance des événements libres, l'ordre de la grâce ne serait plus digne de la sagesse infinie de Dieu. Il n'est pas nécessaire que je te le prouve, et ton attention est déjà trop fatiguée. Ma conduite dans la construction de mon ouvrage doit porter le caractère d'une cause occasionnelle et d'un esprit fini, qui par le droit de sa nature ne pénètre point les cœurs, et ne pense point actuellement à tous les événements qui dépendent de causes libres, afin que Dieu seul ait toute la gloire de mon ouvrage, et qu'on admire éternellement la sagesse infinie de celui qui fait toutes choses par les moyens les plus simples.

O mon Sauveur! la sagesse de Dieu passe infiniment toutes nos vues. Malheur à ceux qui critiquent votre conduite; je veux m'y soumettre sans l'examiner; vous n'avez que trop fait pour les hommes, quoiqu'ils se plaignent souvent de vous, ce sont des ingrats et des insolents, et je reconnais que j'ai fait un si mauvais usage de votre grâce, que quand vous me laisseriez sans secours, je n'aurais aucun sujet de me plaindre de votre conduite.

TREIZIÈME MÉDITATION.

De la grâce en général. Des grâces de lumière et de sentiment qui produisent et qui conservent la charité. En particulier des causes occasionnelles des grâces de lumière.

1. O sagesse divine, Verbe éternel du Père tout-puissant, vous voulez bien faire vos délices de converser parmi les hommes [1]; vous apprenez aux souverains à régner; vous inspirez aux législateurs les lois qu'ils établissent, mais les petits et les grands ont la liberté de vous consulter; vous êtes la raison universelle des esprits, et les anges, les hommes et les démons même, reçoivent de vous tout ce qu'ils ont de lumiere et de connaissances. Le ciel, à la vérité, est le lieu principal de votre demeure et de vos faveurs; mais il ne renferme point la substance intelligible de votre être, il ne donne point de bornes à votre bonté; vous éclairez toute la terre; nous pouvons tous nous réjouir à votre lumière et nous nourrir de votre substance; vous percez même les abîmes, vous pénétrez jusqu'aux enfers, et là, votre lumière, qui dans le ciel fait le bonheur des saints et sur la terre l'espérance des justes, produit un feu qui dévore et qui désespère les démons et les damnés. Le soleil éclaire inégalement selon les saisons; la nuit le cache à nos yeux, il s'éclipse souvent et se couvre de taches; mais, Père des lumières,

1. *Prov.* 8.

vous êtes toujours éclatant et lumineux; vous êtes toujours prêt à dissiper les ténèbres de l'esprit; vous n'êtes point sujet au changement, ni à des révolutions qui produisent successivement et les jours et les nuits [1]. Vous m'avez appris ces vérités et je me fais un plaisir d'y penser souvent [2]. Mais, hélas! que je suis aveugle, tout environné et tout pénétré que je suis de votre lumière, je me trouve souvent dans des ténèbres épaisses. Seigneur, faites que je voie, ouvrez-moi les yeux, apprenez-moi à marcher sûrement dans la voie qui conduit à la vie. Je ne puis rien sans le secours de votre grâce, mais que dois-je faire pour l'obtenir, comment puis-je la conserver, quel est l'usage que j'en dois faire, afin qu'elle opère en moi tout l'effet pour lequel vous me la donnez? Expliquez-moi, mon unique maître, mais dans le détail et d'une manière convaincante et sensible, les vérités par lesquelles je dois régler ma conduite, afin que j'entre dans le grand dessein que vous exécutez à la gloire de votre Père, et que je mérite d'avoir quelque part à l'héritage que vous préparez à vos élus.

2. Tu me donnes de la joie, mon cher fils, par la prière que tu me fais. Ceux qui m'invoquent me font honneur, et ceux qui m'invoquent dans le dessein d'honorer mon Père, et pour s'instruire de leurs devoirs, me touchent vivement et tous les esprits bienheureux [3]. Tout est en joie dans le ciel, lorsqu'un pécheur se convertit, parce que ceux qui aiment l'ordre se réjouissent, lorsqu'ils apprennent que les hommes tâchent de s'y conformer [4]. Ne te sens-tu pas toi-même comme surpris de joie, lorsqu'on te raconte les actions héroïques des gens de bien? L'amour, quoique faible et imparfait que tu as pour l'ordre, s'étend alors jusques à ces âmes généreuses, tu les aimes, tu les honores, tu voudrais même leur donner des marques de ton estime et les secourir dans leurs misères. Juge donc par là, mon fils, de l'amour que j'ai pour toi, et si tu dois craindre que, de mon côté, je manque à te donner toutes les lumières que tu désires et qui te sont nécessaires.

3. Je veux néanmoins que tu saches que maintenant tu ne peux sans travail et sans peine, comprendre clairement les vérités que je vais t'expliquer. L'homme devenu pécheur est condamné à gagner sa vie à la sueur de son front [5]. Ne l'entends pas, mon fils, simplement de la vie du corps; ton corps n'est pas ton être propre. Les riches ne travaillent pas pour gagner cette misérable vie. Entends, de la vie et de la nourriture de l'âme, l'arrêt irrévocable que Dieu a prononcé contre le pécheur; entends-le de la vérité qui

1. *Jac.* 1, 17. — 2. *Méd. I* et *II*. — 3. *Psal.* 49, 15, 23. — 4. *Luc.* 15, 7, 10. — 5. *Gen.* 3, v. 19.

est le pain dont l'esprit se nourrit et s'engraisse : car tu ne peux, sans le travail de la méditation, te nourrir des vérités qui doivent régler ta conduite et te préserver de la mort; tu ne peux les comprendre clairement sans une grande attention. Or, maintenant, toute attention qui a rapport aux vrais biens est pénible et désagréable, parce que depuis le péché le corps appesantit l'esprit [1]. Il l'interrompt sans cesse pour l'appliquer aux objets qui flattent les sens et les passions; il jette le trouble et la confusion dans toutes les idées de l'âme, et l'on ne peut sans une vigilance et une action continuelle discerner les vérités pures qui donnent à l'âme la force et la santé, de certaines vérités sensibles par lesquelles l'homme se conduit, pour se conserver une vie pleine de misères, et se faire quelque établissement dans le lieu de son exil.

4. Tu me demandes, mon fils, que je t'explique en détail les moyens par lesquels les hommes peuvent obtenir le secours de la grâce. Cette demande est bien générale. Avant que d'y répondre clairement et sans équivoque, il faut que j'attache aux termes qui l'expriment des idées particulières. Le mot de *grâce* signifie plusieurs choses différentes; mais, quand il n'y en aurait que d'une espèce : comme parmi les hommes il se trouve des justes et des pécheurs, on peut dire qu'il y a et en même temps qu'il n'y a pas de moyens d'obtenir la grâce; car les justes peuvent ce que ne peuvent pas les pécheurs. La grâce n'est pas donnée selon les mérites [2]; elle doit prévenir nos volontés. Les pécheurs ne peuvent donc point la mériter ou s'en rendre dignes; ils ne peuvent par eux-mêmes l'obtenir. Mais la prière continuelle du juste peut beaucoup [3]; car ceux qui demeurent unis avec moi par la charité obtiendront ce qu'ils demandent [4]. Ainsi, tu vois déjà en partie la nécessité qu'il y a de définir les termes et de résoudre par parties ta question indéterminée, afin que mes réponses ne te donnent point quelque occasion de tomber dans l'erreur.

5. La principale grâce, celle qui rend juste et agréable à Dieu, c'est la charité ou l'amour de l'ordre, amour qui doit régner dans le cœur et auquel on doit sacrifier tous les autres amours; car Dieu ne regarde pas comme justes tous ceux qui ont quelque amour de l'ordre, puisqu'il n'y a point d'homme qui soit privé de cet amour. Personne n'est juste devant Dieu [5], si l'amour qu'il a pour l'ordre ne règne absolument et ne souffre point d'égal; et personne n'est parfaitement juste tant que l'amour qu'il a pour l'ordre n'est pas uniquement le principe de tous les mouvements de son cœur, ce

1. *Sap.* 9, 15. — 2. *Rom.* 9. — 3. *Jac.* 5, 16. — 4. *Joan.* 15, 7. — 5. *Matth.* 10, 37.

qui ne se trouve que dans l'autre vie. Or, l'amour de l'ordre, la charité ardente et dominante [1], ne se peut acquérir par les forces du libre arbitre ; c'est une grâce que l'homme ne peut obtenir que par le secours de la grâce. C'est une grâce habituelle, qui ne se peut obtenir que par le secours de la grâce actuelle, ou par le baptême, à l'égard des enfants, qui certainement n'ont nul pouvoir de se le procurer. Et tu souhaites de savoir quels sont les moyens par lesquels on peut obtenir les secours nécessaires pour acquérir cette grâce excellente, qui nous rend agréables aux yeux de Dieu.

6. Afin que tu te satisfasses pleinement sur ce que tu souhaites de connaître, au lieu de me consulter, tourne-toi vers toi-même, et consulte le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi. Quand tu commences à aimer quelque objet, que sens-tu en toi qui donne la naissance à ce nouveau mouvement d'amour ? N'est-ce pas ou que tu découvres, par une vue claire de l'esprit, ou que tu juges, par le sentiment confus de quelque plaisir, que cet objet est un bien à ton égard ? Si tu aimes les vrais biens, les biens de l'esprit, n'est-ce pas que tu reconnais clairement qu'ils sont aimables ? Si tu aimes les corps, n'est-ce pas à cause que, dans leur approche, tu te sens touché de quelque plaisir ? Consulte ta mémoire pour y découvrir le principe de toutes les inclinations qui te dominent ou qui t'ont dominé, et tu reconnaîtras qu'elles doivent toutes leur naissance ou à la lumière ou au sentiment, ou à l'un et à l'autre de ces principes de toutes les déterminations des volontés. Ainsi, les deux grâces actuelles, qui servent à produire dans le cœur de l'homme la grâce habituelle ou la charité dominante, se réduisent, en général, ou à des grâces de lumière, ou à des grâces de sentiment, ou plutôt à des grâces de lumière et de sentiment jointes ensemble. Il est maintenant question de t'expliquer quels sont les moyens par lesquels tu peux obtenir ces sortes de grâces.

7. Tu sais bien, mon fils, qu'il n'y a que Dieu qui agisse immédiatement dans les esprits [2] ; que c'est lui seul qui les éclaire par la lumière qu'il répand en eux, et qui les anime et les agite par les divers sentiments dont il modifie leur substance. Il est donc nécessaire, pour obtenir le secours de la grâce, de savoir quels sont les moyens par lesquels on fait en sorte que Dieu agisse dans les esprits. Or, il n'y a, en général, que deux de ces moyens. Le premier, c'est la nécessité de l'ordre ; car Dieu ne manque jamais à exécuter ce que l'ordre demande. Le second moyen, ce sont les

1. Si non ex Deo charitas sed ex hominibus, vicerunt Pelagiani : si autem ex Deo, vicimus Pelagianos. *Aug.*, *De grat. et libero arb.*, c. 18.

2. *Cor.* 3, 5.

causes occasionnelles que Dieu a établies pour exécuter ses desseins ; car l'efficace de la volonté de Dieu, dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, doit être déterminée par l'action de quelque cause occasionnelle, ainsi que je t'ai déjà dit et que je t'expliquerai plus au long.

8. Le premier moyen est absolument inutile aux pécheurs ; car ils ne peuvent faire en sorte que l'ordre et la justice demandent que Dieu leur fasse grâce. Certainement on ne peut, par les forces du libre arbitre, faire la moindre action qui soit méritoire des vrais biens. Tous les pécheurs peuvent, à la vérité, mériter quelque récompense, parce qu'il n'y en a point, quelque corrompus qu'ils soient, qui n'aient quelque idée et même quelque amour pour l'ordre[1] ; mais ils ne peuvent rien mériter qui conduise à la possession des vrais biens, parce que l'amour naturel qu'ils ont pour l'ordre est trop faible pour vaincre l'amour-propre et le sacrifier à la vérité et à la justice. Ainsi, les pécheurs ne pouvant mériter la grâce, ils ne peuvent obliger Dieu, par l'amour invincible qu'il a pour l'ordre et pour la justice, à leur donner les secours dont ils ont besoin.

9. Mais comme les justes sont animés de la charité, ils sont en état de mériter. Ils peuvent, par la force invincible de la justice, et en conséquence des promesses que je leur ai faites, obliger Dieu à augmenter leur grâce ; ils le peuvent en faisant bon usage de celle qu'ils ont reçue. Néanmoins, si Dieu ne donnait aux justes précisément que ce qu'ils méritent par la nécessité de l'ordre ; bien loin de croître en charité, ils ne persévéreraient pas long-temps dans la justice : tant est grande la faiblesse que le péché leur a causée. Il est nécessaire, mon fils, que je prie sans cesse pour les élus, et que j'aie pour eux un soin particulier ; car, quoique Dieu ne les abandonne jamais le premier, ils tombent souvent et périraient, sans des secours extraordinaires et en tout sens de pure grâce[2]. De sorte qu'on peut dire que Dieu abandonne les justes, lorsqu'il ne leur donne précisément que les secours qui leur sont nécessaires pour vaincre leurs ennemis ; parce que les hommes ne sont pas long-temps à me manquer de fidélité. Ainsi, le premier moyen n'est pas d'un fort grand usage à l'égard des hommes, dans l'état misérable où ils sont réduits. Mais, pour le second moyen, qui consiste dans la cause occasionnelle que Dieu a établie pour déterminer l'efficace de ses lois ou de ses volontés générales, il est d'un

1. Voy. le *Traité de Morale*, première partie. ch. 3.

2. C'est en ce sens qu'il faut prendre quelques passages des Pères qui disent que Dieu abandonne quelquefois les justes.

très-grand usage à l'égard de tous ceux qui croient en moi, qui m'invoquent, qui suivent mes conseils, qui fréquentent les sacrements que j'ai institués. Je t'expliquerai tout ceci ; mais reprends et repasse dans ton esprit ce que je t'ai déjà dit.

10. La lumière et le sentiment sont en général les deux principes des déterminations des volontés. Afin que tu aimes l'ordre, il faut que tu en voies la beauté et que tu la goûtes Tu ne peux ni voir ni goûter cette beauté si Dieu ne t'éclaire de quelque lumière et ne te modifie ou ne te touche de quelque plaisir ; et, afin que Dieu agisse en toi et te donne la connaissance et le goût de la beauté de l'ordre, il faut que tu détermines l'efficace de sa volonté par la cause occasionnelle qu'il a établie pour te sanctifier et pour former son ouvrage d'une manière sage, uniforme, constante, et qui porte le caractère de ses attributs. C'est moi qui suis cette cause occasionnelle ; ce n'est que par moi que l'on va au Père ; quiconque m'invoque sera sauvé. Tout ceci est vrai, mais encore si général et si indéterminé que tu aurais tort d'en être pleinement satisfait.

11. En effet, mon fils, consulte le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi ; ne sens-tu pas que tu penses à ce que tu veux? Lorsque tu souhaites de résoudre un problème de géométrie ou de pousser quelque principe de métaphysique, ne vois-tu pas que la lumière se répand en toi à proportion de tes désirs ? Tu peux donc conclure que si tes volontés ne sont pas les causes véritables de tes connaissances, que du moins elles en sont les causes occasionnelles, et qu'ainsi l'attention de l'esprit est une prière naturelle qui obtient immédiatement de Dieu la lumière et l'intelligence des vérités les plus relevées sans qu'il soit nécessaire que je m'en mêle en qualité de médiateur, d'auteur de la grâce, de chef de l'Église.

12. Il est vrai, mon fils, que je ne suis pas toujours cause occasionnelle ou naturelle de la lumière qui éclaire les esprits. Comme sagesse éternelle et raison universelle des intelligences, je suis cause véritable de la lumière. J'en suis aussi, comme homme, cause méritoire ; car ce n'est qu'en moi que subsiste l'ouvrage de Dieu. Mais je n'en suis pas toujours cause occasionnelle. Tu penses à ce que tu veux ; tes volontés sont souvent exaucées. Qu'elles le soient même toujours à l'égard de la présence des idées, j'y consens. En un mot je veux que tes désirs soient les causes occasionnelles ou naturelles de tes connaissances. Mais sache que c'est moi qui forme en toi le désir ardent que tu as de contempler la beauté de l'ordre ; sache que c'est moi qui produis dans ton cœur, par le plaisir que j'y excite, l'amour que tu as pour les vrais biens ; et que personne

ne peut même souhaiter, comme il faut, sa guérison, chercher et invoquer son médecin, si je ne le délivre de l'assoupissement et de l'insensibilité où le péché l'a réduit. La vanité et la curiosité peuvent fournir assez d'attention pour résoudre un problème. On peut aimer par les forces du libre arbitre les vérités spéculatives, et même les vérités de pratique lorsqu'elles peuvent s'accorder avec ses propres inclinations; car les pécheurs ne haïssent pas l'ordre et la justice en toutes choses. Mais sans mon secours on ne peut penser sérieusement à se convertir. On ne peut pas par ses propres forces se préparer à combattre contre soi-même. On veut invinciblement être heureux; on ne peut donc sans une foi vive et une grande confiance sur les promesses de Dieu, sacrifier le plaisir qui rend actuellement heureux à des biens qu'on ne goûte et même qu'on ne voit point.

13. Il faut, mon fils, que tu saches que le premier homme, avant sa chute, était animé de la charité; et que par la force de cette charité, il était le maître de son esprit et de ses pensées. N'ayant point alors de concupiscence, ses sens, son imagination et ses passions demeuraient dans un silence respectueux et ne troublaient jamais ses idées. L'ordre voulait que cela fût ainsi, et le même ordre, quoique immuable en lui-même, veut maintenant le contraire; parce qu'alors il était juste que le corps fût soumis à l'esprit, et que maintenant il n'est pas juste que Dieu suspende les lois de la nature en faveur d'un criminel. Adam était donc en tout sens parfaitement libre; il était le maître de son attention; il pouvait contempler la beauté de l'ordre et se nourrir uniquement et paisiblement de ma substance; il n'avait aucun besoin pour m'aimer que je prévinsse sa volonté par quelque plaisir, car il n'avait point de plaisir contraire à combattre, et la douceur de la joie qu'il goûtait, dans l'état heureux où je l'avais mis, devait suffire pour le contenter jusqu'au jour de sa pleine et entière récompense.

14. Mais l'homme n'est plus dans le même état. Ses désirs, il est vrai, sont encore aujourd'hui causes occasionnelles de ses idées, mais il n'est pas toujours le maître de ses désirs; sa concupiscence en excite une infinité malgré lui. Les objets de ses désirs indélibérés se présentent à l'âme; ils la surprennent, ils la caressent, ils la séduisent; elle résiste quelquefois par le travail de l'attention et elle court après la vérité qui s'échappe; mais elle se fatigue bientôt, car elle aime trop le repos; elle n'est pas long-temps sans se rendre au plaisir, car elle veut invinciblement être heureuse. Ainsi, mon fils, il est nécessaire que la grâce prévienne la volonté et forme en elle de bons désirs par une espèce d'instinct et de sen-

timent prévenant; autrement jamais la lumière ne serait ni assez grande ni assez vive pour changer les déterminations déréglées du cœur humain; et parce que la concupiscence agit sans cesse et produit dans les justes même, par des plaisirs prévenants, mille désirs indélibérés qui affaiblissent peu à peu la charité; la grâce actuelle de la délectation est encore nécessaire pour soutenir et pour augmenter la charité habituelle. De sorte que la grâce de sentiment doit être jointe à la lumière pour acquérir et pour conserver jusqu'à la fin l'amour dominant de l'ordre et de la justice.

15. Mon disciple bien-aimé a dit par mon esprit que l'onction de la grâce enseigne toute vérité et que ceux qui en sont oints n'ont besoin de personne pour les instruire [1]. L'onction produit la lumière; car lorsqu'on pense avec plaisir à quelque objet, on y pense avec attention. Or l'attention de l'esprit ne manque jamais d'être récompensée de la vue de la vérité, autant qu'elle le peut être, pourvu qu'elle soit constante et sérieuse [2]; et cette même onction ne manque pas aussi de produire et d'entretenir la charité, parce que l'on ne manque jamais d'aimer un objet lorsqu'il a tous les caractères du vrai bien, lorsqu'il est beau à voir et agréable au goût, c'est-à-dire lorsque l'esprit reconnaît, par une lumière évidente, que c'est un bien, et qu'il en est convaincu par le sentiment du goût.

16. Or je suis non-seulement la cause véritable et la cause méritoire de cette onction ou de cette délectation de la grâce, en un mot de toutes les espèces de grâce de sentiment qui sont en grand nombre, j'en suis encore, comme je te l'ai dit, la cause seconde, occasionnelle, physique, naturelle, distributive, car tous ces termes signifient ici une même chose [3]; je vais t'expliquer ce que les hommes doivent faire, afin qu'ils me déterminent à les toucher vivement et à répandre cette onction salutaire et efficace qui fait naître et qui entretient la charité dans les cœurs.

17. Je suppose deux choses : la première que les hommes croient en moi, la seconde qu'ils désirent déjà les vrais biens. Il faut qu'ils croient en moi, autrement ils ne peuvent m'invoquer; il faut qu'ils désirent les vrais biens, autrement ils ne me les demanderont jamais quelque persuadés qu'ils soient que c'est moi qui les distribue. Cela est clair. Ainsi il est certain que je donne aux hommes ces premières grâces sans qu'ils s'en mêlent ou sans qu'ils puissent le mériter en aucune manière. Mais il n'en est pas toujours de même à l'égard de ceux qui ont déjà reçu la foi et le désir

1. 1 *Joan.* 2, 27. — 2. *Méd. III.* — 3. *Id. X* et *XII; Traité de la Nature et de la Grâce,* deuxième discours.

de leur conversion. Il peuvent se préparer à recevoir la grâce et me solliciter, comme en étant la cause naturelle, à agir en eux; ou, pour parler plus clairement, ils peuvent m'obliger, par l'amour que je porte aux pécheurs, à former quelques désirs par rapport à eux, lesquels désirs ne manquent jamais d'être suivis de la pluie de la grâce. Enfin ceux qui ont la charité justifiante peuvent attirer sur eux la grâce en deux manières plus efficaces. Ils le peuvent par la nécessité de l'ordre, qui à l'égard de Dieu est une loi inviolable; puisqu'ils peuvent par le bon usage des secours qui accompagnent toujours la charité mériter sans cesse de nouvelles grâces : et parce que je ne suis pas seulement l'architecte de l'Église, mais encore et le chef et l'époux, et que j'aime davantage les vrais fidèles qui ne font avec moi qu'un même corps que les infidèles et les pécheurs qui ne sont point encore unis avec moi par la charité, les justes peuvent plus facilement me déterminer à prier pour leur sanctification que les autres hommes. Les justes peuvent donc en général obtenir la grâce par deux voies fort efficaces: et par le mérite de leurs prières, l'ordre et la justice étant la règle inviolable des volontés divines; et par la faveur particulière qu'ils ont auprès de moi, qui répands la pluie de la grâce selon mes désirs, comme étant établi souverain prêtre des biens futurs par la loi générale de la grâce [1], par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes en son Fils [2]. Supposé donc que du moins les hommes sentent la corruption de leur cœur et la cruelle servitude où le péché les a réduits, supposé qu'ils croient que je puis les en délivrer et qu'ils le désirent, voici ce qu'ils doivent et peuvent faire pour obtenir et pour augmenter les secours soit de lumière soit de sentiment dont ils ont besoin. Je commence par les secours de lumière.

18. Comme tout homme a du moins quelque idée de l'ordre, ou de son devoir, quoique souvent il n'y pense pas, il faut qu'il considère avec attention cette idée. Il faut qu'il me prie par son attention, qui est la prière naturelle, aussi bien que par l'invocation, qui est la prière de la foi et de la grâce, car la grâce suppose la nature, et la nature doit servir à la grâce. Il faut, dis-je, qu'il me prie, en toutes les manières qui lui sont possibles, que je lui donne une idée claire de l'ordre, afin qu'il reconnaisse à sa lumière ses propres défauts. On ne peut guère contempler la beauté de l'ordre, sans avoir horreur de soi-même, sans se trouver insupportable à soi-même. Mais, lors qu'on reconnaît bien sa laideur et sa difformité, on ne manque pas d'en avoir honte. On aime à se cacher; on se méprise, on s'humilie, on se hait même en quelque

1. *Heb.* 9. 11. — 2. *Joan.* 11. 6.

manière; enfin on veut s'anéantir, en ce sens qu'on voudrait bien du moins en partie, si cela se pouvait sans peine, cesser d'être ce qu'on est. Mais, parce que l'on ne peut aimer le néant lorsqu'on espère de guérir, celui qui croit que je suis le sauveur des hommes, et que je puis les délivrer de la servitude du péché, se sent pressé, par la force de son amour-propre éclairé, à m'invoquer; et cela avec d'autant plus de force et de persévérance, qu'il réveille et soutient davantage par la vue de l'ordre le désir que je lui inspire de sa guérison.

19. Mais, parce que l'idée de l'ordre est abstraite et n'a rien de sensible, elle s'échappe facilement; il faut de l'attention, et une attention sérieuse et pénible pour l'arrêter fixe devant les yeux de l'esprit. Pour remédier à cela il faut tâcher de se la rendre sensible, en considérant les actions vertueuses et héroïques des gens de bien. La beauté de l'ordre, revêtue, pour ainsi dire, des personnes qu'elle rend tout éclatantes, frappe, par les sens, l'esprit des plus grossiers et des plus stupides, et ne manque presque jamais de se faire aimer, lorsqu'elle brille dans nos amis ou dans nos parents.

20. Ainsi il faut lire souvent les vies des saints Pères; il faut avoir beaucoup de commerce avec les gens de bien; et lorsqu'on a un ami ou un parent, que l'on voit animé de l'amour de la justice, il faut en considérer toutes les démarches, afin que sa conduite toute visible nous excite au bien par nos sens. Mais parce que les hommes quelque saints qu'ils soient ont toujours des défauts, tu ne dois pas tant les regarder, comme des modèles sur lesquels on peut se former, que comme des miroirs où l'on peut considérer avec plaisir la beauté de l'ordre, laquelle seule doit être l'objet de ton amour, et la regle inviolable de ta conduite.

21. Néanmoins, mon fils, si tu veux un modèle sans défaut, regarde la vie que j'ai menée parmi les hommes. Tu ne peux trop considérer ce modèle. Mais sache qu'afin que tu t'y conformes plus sûrement, tu dois encore consulter l'ordre tel qu'il est en lui-même. Car ce n'est pas m'imiter que de faire ce que j'ai fait. Pour m'imiter il faut faire ce que j'ai fait, mais dans le même esprit et de semblables circonstances, ce qui ne se peut, si l'on ne quitte l'ordre rendu sensible aux hommes par des actions qui frappent leurs sens, et si l'on ne rentre souvent en soi-même pour contempler l'ordre intelligible, la justice, la raison, la loi éternelle et inviolable de toutes les intelligences.

22. Comme la plupart des hommes ne sont point faits au travail de la méditation, et ne peuvent rentrer en eux-mêmes pour écouter en silence la voix purement intelligible de la raison, ils

doivent s'instruire de leurs devoirs par la lecture des livres saints, et régler leurs sentiments par l'autorité infaillible de ma parole. J'aime les hommes, je connais leurs misères, je sais les remèdes dont ils ont besoin ; ils doivent donc suivre mes conseils sans hésiter. Je suis sage, mais je suis bon ; puis-je les tromper ? qu'ils lisent donc avec une foi respectueuse les paroles de mon Évangile. Qu'ils observent ce que j'y prescris; et quelque grossiers et stupides qu'ils puissent être, ils apprendront plus de vérités, ou du moins ils ne seront pas si sujets à l'erreur, que les libertins et les voluptueux les plus éclairés.

23. Lorsqu'on n'est point en état de travailler, on doit profiter des travaux des autres. Les saints Pères pleins d'amour pour la religion méditaient jour et nuit la loi de Dieu. Il faut que celui qui n'est point en état de découvrir les vérités sublimes que je leur ai enseignées, profite de leurs travaux. Néanmoins il ne faut pas tellement les croire à leur parole, qu'on ne me consulte souvent, pour voir si je parle à l'esprit, comme ils font aux yeux. Ils ont été hommes et sujets à l'erreur. Lorsqu'ils parlent comme témoins de la doctrine de leur siècle, il faut se rendre à leur témoignage, et respecter ma parole dans la tradition de l'Église. Mais lorsqu'ils proposent leurs propres sentiments, tu dois les écouter avec quelque espèce de défiance, et ne te rendre jamais entièrement que je ne l'ordonne.

24. Les conseils et les exemples que je donne dans l'Évangile ne sont aussi utiles qu'à ceux qui le lisent avec foi, et avec attention. Sans cela personne n'en peut faire la règle de sa conduite. Pour la lecture des ouvrages de piété, la prédication, la conversation avec des personnes vertueuses, les bons exemples, leur principale utilité c'est qu'ils rendent sensible la beauté intelligible de l'ordre ; beauté par elle-même trop pure et trop chaste pour solliciter des cœurs corrompus, forme trop abstraite et trop relevée pour plaire aux hommes et pour les réformer, si je ne la proportionne à leur faiblesse.

25. O mon unique maître, je suis convaincu que l'ordre doit être seul la règle de ma conduite, et ma loi inviolable ; et je vois bien que tout ce que vous avez fait sur la terre ç'a été pour m'en découvrir la beauté et me la rendre aimable sur toutes choses. O amour dominant de l'ordre et de la justice ! O charité, qui seule peut me donner la vie, et me rendre agréable aux yeux de Dieu, régnez dans mon cœur, détruisez tous ces amours déréglés que de fausses beautés ont fait naître en moi. Sagesse éternelle, vous êtes la lumière et la raison de l'homme, mais après sa chute vous êtes

encore son sauveur : car en cet état il lui faut un sauveur, parce qu'il ne peut plus ni voir fixement la lumière, ni suivre constamment la raison. La vie de l'âme c'est l'amour dominant de l'ordre ; mais si l'homme peut voir en partie la beauté de l'ordre, il ne peut sans vous la contempler avec plaisir. Il ne peut en être assez touché pour la préférer à toutes choses si vous ne la lui rendez aimable par la douceur de votre grâce. Apprenez-moi donc, mon Sauveur, ce que je dois faire pour obtenir cette délectation intérieure qui doit produire et entretenir la charité dans mon cœur. Je vois bien ce qu'il faut faire pour obtenir les secours de lumière ; mais je ne sais point les moyens d'obtenir les secours de sentiment, qui sont les plus propres et les plus efficaces pour me remplir de votre amour.

QUATORZIÈME MÉDITATION.

De la grâce de sentiment, ou de la délectation intérieure. Elle est maintenant nécessaire pour produire et entretenir la charité contre les efforts de la concupiscence. Jésus-Christ, comme homme, est la cause occasionnelle et naturelle de cette espèce de grâce, selon les trois qualités qu'il porte, de méditateur entre Dieu et les hommes, d'architecte du temple éternel, et de chef de l'Église.

Je veux aujourd'hui, mon cher disciple, te déclarer des vérités essentielles à la religion que tu professes ; et par là te faire comprendre, autant que tu en es capable, ce que tu désires de savoir. Écoute-moi donc avec tout le respect et toute l'attention que tu dois à ma parole.

1. L'homme n'est pas fait seulement pour connaître la vérité, mais encore pour aimer le bien : il est capable d'amour aussi bien que de raison. Je suis sa raison [1], tu le sais ; il n'y a que moi qui l'éclaire, et qui le rende raisonnable. Mais qui penses-tu qui l'anime d'amour pour l'ordre? Sache, mon fils, que c'est le Saint-Esprit. Tout esprit est naturellement raisonnable ; tout esprit a aussi naturellement de l'amour pour l'ordre. Nul esprit ne peut être raisonnable que par la sagesse éternelle ; nul esprit ne peut aussi aimer l'ordre que par l'action de l'amour substantiel et divin. Tu subsistes, mon fils, par la puissance du Père. Tu connais la vérité par la lumière du Fils ; tu aimes l'ordre par l'inspiration du Saint-Esprit. Tu es fait par la Trinité sainte ; chaque personne divine t'a imprimé son propre caractère, et tu ne peux être une créature agréable à Dieu, que tu ne sois parfaitement réformé sur ton modèle. Car, depuis le péché, l'homme n'est plus une image vive et expresse

1. *Méd. I* et *II*.

de la Trinité sainte . les traits que Dieu avait formés ne paraissent presque plus; et cette image est si noble et si parfaite, que nul autre ne la peut réformer, nul autre ne la peut finir, que celui qui, même en la créant, ne l'avait encore qu'ébauchée.

2. L'homme après le péché demeure encore uni à la raison. Il lui reste aussi quelque mouvement d'amour pour le bien. Car si l'homme était entièrement séparé de la raison, il serait absolument sans intelligence; si le Saint-Esprit n'agissait point en lui, il n'aurait aucun mouvement d'amour pour le bien ; parce que l'homme n'est à lui-même, ni le principe de son amour, ni celui de ses connaissances. Mais que serait-ce qu'un esprit sans intelligence et sans amour ? Un être sage peut-il créer, peut-il conserver une semblable créature? Le pécheur porte donc encore aujourd'hui des marques de son origine, et le caractère des personnes de la Trinité qui lui donnent l'être. Il est toujours l'image de Dieu ; mais une image dont les traits sont presque tout effacés. Image encore un coup qui doit être réparée, qui doit être perfectionnée ; et qui ne le peut être, que par la raison universelle des intelligences, et que par l'amour substantiel, principe général de tous les mouvements des esprits. Car, retiens bien, que comme Dieu n'éclaire les créatures que de sa propre lumière, comme il ne peut les rendre raisonnables que par la raison ; il ne peut aussi les animer que par l'amour qu'il a pour lui-même : il ne peut les porter que vers lui ; il ne peut agir que pour lui ; il ne peut faire aimer que le bien.

3. Comme la lumière précède l'amour, j'ai dû commencer la réformation de l'homme, et lui donner des préceptes et des conseils d'une manière proportionnée à sa faiblesse. J'ai donc pris un corps pour instruire les hommes d'une manière sensible ; et par le sacrifice que j'ai fait à Dieu de ce corps, j'ai mérité d'être assis à la droite du Tout-Puissant, et d'envoyer ensuite le Saint-Esprit, pour être dans mon ouvrage, comme dans la Trinité sainte, la perfection et la conformation de toutes choses. Il est vrai que, par la dignité de ma personne, j'ai toujours eu droit de mission à l'égard du Saint-Esprit, comme mon Père à mon égard ; puis qu'il procède de moi, comme je suis engendré de mon Père. Mais, afin que je pusse l'envoyer aux hommes, il fallait qu'ils fussent réconciliés avec Dieu en ma personne. Il fallait aussi qu'ils fussent préparés par les instructions nécessaires ; car l'amour des intelligences créées, à l'exemple de l'amour substantiel et divin, ne peut naître avant la lumière : il la suppose, il en procède, il en est produit.

4. De même que l'homme, quoique uni essentiellement à la raison, n'aperçoit point maintenant la vérité, si la vérité ne devient

sensible, et ne prend un corps pour le frapper par ses sens; ainsi, quoiqu'il n'ait point de volonté ou de capacité d'aimer, que par l'impression continuelle de l'amour divin, il ne peut suivre cette impression, si l'onction de l'esprit ne l'attire par quelque douceur prévenante. L'esprit de l'homme, quoique soutenu par la puissance du Père, pénétré de la lumière du Fils, animé du mouvement du Saint-Esprit, est uni à un corps, qui non-seulement le remplit de fausses idées, mais qui excite encore dans son cœur mille mouvements déréglés. Et, comme il veut invinciblement être heureux, ce qui ne peut-être actuellement que par quelque plaisir actuel, il n'est pas possible que ce corps ne le trouble et ne le dérègle, s'il ne trouve dans la recherche de la vérité et dans l'exercice de la vertu quelque douceur actuelle, qui fasse qu'il contemple et qu'il agisse avec plaisir. Il fallait donc, pour proportionner le remède au mal que le péché a causé, que non-seulement je vinsse instruire les hommes par leurs sens, mais encore que je leur méritasse la grâce de *sentiment,* ou cette délectation intérieure qui fait aimer aux hommes, comme par instinct, une beauté qu'ils ne devraient aimer que par raison.

5. Car tu dois savoir, mon fils, qu'on aime et qu'on hait en deux manières, par instinct, et par raison. On aime une chose par instinct, lorsqu'on l'aime sans reconnaître qu'elle soit bonne, ou capable de rendre plus heureux ou plus parfait. Mais on aime par raison, lorsque le mouvement de l'âme est déterminé par la vue claire de l'esprit, lorsqu'on voit clairement que ce qu'on aime est bon, ou capable d'augmenter sa perfection ou son bonheur. C'est par instinct que les ivrognes aiment le vin. Ils ne connaissent point par une vue claire de l'esprit que le vin soit un bien; ils le sentent confusément par le sentiment du goût; car l'esprit ne voit jamais clairement ce qui n'est pas. Il en est de même de tous les faux biens : on ne les aime que par l'instinct du sentiment. Mais à l'égard des vrais biens, des biens de l'esprit, on les aime, ou plutôt on devrait les aimer uniquement par raison. Car afin que l'amour soit parfaitement raisonnable, méritoire en tout sens, entièrement conforme à son principe, l'amour substantiel et divin, il doit naître ou procéder de la lumière ; il doit être uniquement réglé par la raison; le plaisir actuel n'en doit point être uniquement le principe ou le motif. Qu'il l'accompagne, qu'il le soutienne, qu'il en soit la récompense; mais qu'il n'en corrompe pas la pureté.

6. L'homme ne peut conserver sa vie que par l'usage des biens du corps ; il faut qu'il s'approche d'eux, qu'il s'y unisse, qu'il s'en nourrisse. Mais, si ces objets paraissaient à l'esprit tels qu'ils sont

en eux-mêmes, leur usage en serait insupportable. Il fallait donc qu'à leur approche Dieu fît sentir à l'esprit des agréments qu'ils n'ont pas, et que les hommes fussent avertis, par la preuve courte mais incontestable du sentiment, de ce qu'ils doivent faire pour leur conservation; afin que leur unique occupation fût de rechercher les biens de l'esprit, d'admirer et d'adorer l'auteur de leur être, et de mériter leur récompense par un amour de choix, et par le sacrifice pur et méritoire d'une obéissance continuelle.

7. Ce qui a été sagement établi de Dieu pour conserver l'homme dans son innocence, et pour lui fournir quelque sujet de mérite, est devenu, par le péché et en conséquence de l'ordre immuable de la justice, le principe de tous ses déréglements; car, comme les hommes suivent les jugements des sens, qui décident toujours en faveur des objets sensibles, ils regardent ces objets comme des sujets dignes de leur application et de leurs soins. Les corps portent le caractère sensible du vrai bien; on se sent heureux dans leur jouissance. La raison n'apprend point à tout le monde que Dieu seul est la véritable cause de la douceur que l'on rencontre lorsqu'on se familiarise avec les objets de ses passions. Ceux qui le savent n'y pensent pas toujours dans le besoin; et s'ils y pensent, leurs sens dissipent bientôt des pensées abstraites qui s'opposent à leur bonheur actuel. En un mot, la raison parle bas; il faut de l'attention pour l'entendre. Elle ne flatte point; il faut de la patience pour l'écouter, il faut de la vertu pour la suivre. Mais les sens, devenus insolents et rebelles en punition du péché, parlent si haut, mais si agréablement et si vivement, que l'esprit, séduit et dominé, suit aveuglément tous les désirs qu'ils inspirent.

8. Dans l'état misérable où l'homme est réduit, les pécheurs ne peuvent donc aimer le vrai bien uniquement par raison, quoique le vrai bien doive être aimé de cette sorte. Avant la concupiscence à vaincre, il faut que Dieu répande dans leur âme quelque grâce de sentiment, pour déterminer, comme par instinct, vers le vrai bien, le mouvement déréglé de leur cœur. Il faut que Dieu inspire en eux une sainte concupiscence pour contre-balancer la concupiscence criminelle.

9. Tout plaisir produit un amour naturel pour l'objet qui le cause ou qui semble le causer; car, voulant invinciblement être heureux, et le plaisir actuel rendant actuellement heureux, on est naturellement porté à se joindre de volonté avec la cause de son bonheur. Or il n'est pas possible que l'amour de choix, et purement raisonnable, subsiste longtemps sans se conformer à l'amour naturel. Si donc la charité n'est soutenue contre les efforts continuels

de la concupiscence par des grâces actuelles de sentiment qui fassent trouver quelque douceur dans l'exercice de la vertu, ou, ce qui est la même chose, qui répandent l'amertume et l'horreur sur les objets sensibles, il n'est pas possible que les justes mêmes subsistent long-temps sans perdre l'amour dominant des vrais biens, principalement s'ils vivent dans les plaisirs et dans les honneurs, et s'ils n'ont un soin particulier de fortifier leur raison et leurs bonnes habitudes par la nourriture de l'esprit.

10. Je tâche, mon fils, de te convaincre en toutes manières que tu as un extrême besoin de mon secours, et que la grâce particulière de sentiment est absolument nécessaire au pécheur, afin qu'il se puisse convertir, et au juste afin qu'il persévère jusqu'à la fin. J'en use ainsi parce qu'il n'en est pas de même de tes sentiments, comme de tes lumières. Ta lumière dépend en partie de ton attention et de tes efforts. Mais, quelque effort que tu fasses, tu ne peux exciter en toi aucun sentiment, ni de plaisir, ni de douleur, les causes occasionnelles des modifications de ta substance ne se trouvant point en toi. Ainsi tu dois reconnaître ton impuissance, te défier de tes forces, et avoir sans cesse recours à moi, qui ai été établi au jour de mon triomphe cause occasionnelle ou distributive des vrais biens, par la loi générale de la grâce, selon laquelle Dieu veut exécuter en moi et par moi son grand dessein. Il faut maintenant que je t'explique les trois principales qualités que je possède, comme cause occasionnelle et distributive de la grâce, selon lesquelles tu dois sans cesse me considérer, afin que ta foi se réveille et que tu m'invoques avec une pleine et entière confiance.

11. La première de ces trois qualités est que je suis l'architecte du temple spirituel que Dieu doit habiter éternellement; la seconde est que je suis le chef dont l'influence anime et protège le corps mystique de l'Église; la troisième, que je suis le médiateur entre Dieu et les hommes. Ces trois qualités sont un peu différentes, quoique d'abord elles te paraissent être les mêmes; et j'ai encore d'autres qualités que ces deux-ci, qui ont rapport à mon Église, desquelles néanmoins il n'est pas si nécessaire que je t'entretienne présentement.

12. Sache, mon fils, que Dieu n'agit que pour sa gloire, et qu'il n'a formé le monde présent que pour se faire un temple dans lequel il habite et où il reçoive des honneurs divins. Il lui faut un temple, un pontife, une victime, un sacrificateur, un culte digne de lui. Mais Dieu n'habite point dans les temples matériels[1]. La substance intelligible de son être ne peut faire sa demeure ou le lieu de ses

1. *Act.* 7, 48.

délices que dans le temple vivant de son Église. Ne pense pas que le lieu propre de la Divinité fût le tabernacle que Moïse construisit dans le désert, ou le temple matériel que Salomon éleva à la gloire du Dieu des Juifs. Il faut au Dieu vivant un temple animé, un culte spirituel, des sacrifices de sainteté et de justice. Le tabernacle et le temple n'étaient que la figure de l'Église; le tabernacle, de l'Église militante et passagère sur la terre[1]; le temple magnifique et superbe de Jérusalem, de l'Église victorieuse et triomphante dans le ciel. Les fidèles, les membres du corps, dont je suis le chef, sont véritablement le temple sacré où habite le Saint-Esprit, et dans lequel la Trinité sainte fait agréablement sa demeure.

13. Les rois les plus renommés qui ont gouverné le peuple juif sont David et Salomon. L'un et l'autre sont aussi les figures les plus éclatantes de ma conduite; car l'ancien Testament n'étant que pour le nouveau, ce qui est de plus considérable dans le premier représente ce qu'il y a de plus considérable dans le second. David est la figure de ma vie laborieuse sur la terre, et Salomon de la gloire et de la félicité dont je jouis dans le ciel. Or David a bien amassé, durant sa vie, les matériaux nécessaires pour bâtir le temple, mais il ne l'a pas construit. J'ai aussi, par mes souffrances continuelles et par le sacrifice que j'ai offert sur la croix, acquis droit sur toutes les nations de la terre. Mais je n'ai commencé à envoyer le Saint-Esprit, et à mettre en œuvre les matériaux vivants dont je construis maintenant le temple spirituel de l'Église, qu'après être entré en possession de mes droits[2], qu'après avoir été reconnu pour le vrai Salomon, le plus sage, le plus puissant, le plus heureux prince qui régna jamais sur le peuple choisi de Dieu.

14. C'est donc maintenant, mon fils, que j'élève l'édifice spirituel de l'Église, et que je sanctifie par l'onction du Saint-Esprit[3] toutes les parties qui doivent la composer. Éclairé de la sagesse éternelle, à laquelle je suis personnellement uni, je forme les desseins les plus justes et les plus achevés. Je souhaite de mettre dans mon temple des beautés dignes de la majesté, de la grandeur et de la sainteté de celui pour qui je le construis. Je travaille donc sans cesse, par l'effort de mes désirs, pour exécuter mes grands desseins, et la pluie de la grâce se répand sur les hommes à proportion de ces mêmes désirs. Elle est abondante lorsque mes désirs

1. *Hebr.* 3, 5, 9.
2. Filius meus es tu, ego hodie genui te Postula à me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam. (*Psal.* 2; *Hebr.* 5, 5.)
3. *Hebr.* 5, 9, 10.

sont ardents, elle est générale lorsque mon désir est général; elle cesse et continue de tomber si je cesse ou si je continue de vouloir qu'elle tombe : car c'est par l'action de ma volonté que la grâce se répand sur les hommes, commes c'est par l'action de la tienne que se remuent toutes les parties de ton corps [1].

15. Mais, comme il est indifférent que ce soit Pierre ou Jean qui fasse un tel effet dans mon temple; lorsque j'agis en qualité d'architecte, et non de chef de l'Église, je ne forme point mes désirs sur tels et tels matériaux en particulier, mais sur l'idée que j'ai de certaines propriétés dont l'âme en général est capable, desquelles j'ai une connaissance parfaite. J'agis comme un architecte, qui, pour exécuter le dessein qu'il s'est formé, désire des colonnes d'une certaine pierre en général, et non point d'une telle masse en particulier. La pluie de la grâce se répandant sur les âmes qui sont semblables à l'idée qui me sert à régler mes désirs, les personnes dont la concupiscence est moins excitée, qui suivent mes conseils avec le plus d'exactitude, qui sont les plus fidèles à ma grâce, entrent plutôt dans mon édifice que les autres; et, lorsque j'ai ce que je souhaite, je forme de nouveaux désirs, je détermine ailleurs la pluie de la grâce pour exécuter de nouveaux desseins; et j'agis ainsi sans cesse pour faire entrer dans l'Église le plus d'hommes que je puis, agissant néanmoins toujours avec ordre, et ne voulant pas rendre mon temple difforme à force de le faire grand et ample. Mais tu n'es pas en état de comprendre clairement pourquoi l'ordre que je suis dans mon action et la proportion que je veux mettre dans mon ouvrage, empêchent que je ne puisse sauver tous les hommes. Travaille seulement à ôter les empêchements à l'efficace de ma grâce, suis mes conseils, fuis les plaisirs, méprise les honneurs, veille, prie, vis dans la retraite, afin que ma grâce te trouve disposé de manière que tu entres dans mes desseins, et qu'un autre ne ravisse point ta couronne et ta récompense [2].

16. La seconde qualité, selon laquelle tu dois souvent me considérer, est celle de chef de l'Église [3]. Tous les chrétiens sont les membres de mon corps; ils sont formés de ma chair et de mes os [4], comme Ève le fut d'Adam; car la formation et le mariage des deux premiers hommes sont des figures vives et expresses de la formation de l'Église aussi bien que de son mariage. En qualité de chef, j'anime l'Église, et je répands sans cesse dans tous ceux qui font partie de mon corps le mouvement et la vie [5]. Je veille pour leur conservation, je les protège, et je ne souffre jamais que ceux qui

1. *Eph.* 4, 15, 16. — 2. *Apoc.* 3, 11. — 3. *Col.* 2, 19, 1, 18; *Eph.* 1, 22. — 4. *Ibid.*, 5, 30, 31, 32. — 5. *Ibid.*, 4, 16.

me sont unis par la charité soient tentés au-dessus de leurs forces. Je permets seulement que la tentation les éprouve, afin qu'ils se fortifient par l'exercice; afin que, par les sacrifices qu'ils offrent maintenant en l'honneur du vrai bien, ils acquièrent une couronne qui ne se flétrira jamais, et qu'ils méritent une gloire qui fera éternellement une partie de la beauté de mon ouvrage.

17. Il est vrai que les justes mêmes demeurent quelquefois vaincus par les tentations qui les attaquent; mais ils pouvaient vaincre. Ils devaient combattre pour obtenir la gloire du triomphe. Ce n'est point leur faiblesse, mais leur négligence; ce n'est point mon infidélité, mais la leur qui les a perdus. Si je ne les ai pas animés au combat par une grâce extraordinaire de sentiment, c'est qu'ils devaient vaincre par la force de leur foi et de leur charité, afin que leur mérite fût plus grand et leur gloire plus éclatante.

18. Écoute ceci, mon fils. La gloire de sentiment diminue le mérite : elle donne sûrement la victoire lorsqu'elle est excessive; mais lorsque la victoire est une suite nécessaire de son efficace, le vainqueur n'a rien mérité. La vertu doit être aimée par raison, et non par instinct. Dieu veut qu'on le serve par la foi, content de ses promesses, ferme sur sa parole, malgré les difficultés et les sécheresses. Le plaisir est la récompense du mérite; il n'en est pas le principe. Lorsqu'on lui sacrifie tout, on n'égorge point de victime; on ne suit que le mouvement naturel; on ne recherche que son bonheur. La délectation prévenante est nécessaire pour faire naître la charité et pour la fortifier contre les efforts continuels de la concupiscence; mais je n'en dois donner que le moins qu'il est possible ou que selon une certaine mesure qui ne nuise point au mérite et à la gloire que tel juste doit selon l'ordre acquérir dans tel combat. Ce juste est vaincu, mais c'est par sa faute. Je dispense mes grâces aux justes, du moins selon l'ordre de la justice, qui m'est clairement connu par l'union avec le Verbe; car je leur en donne souvent et en abondance, en conséquence des desseins que je forme et que j'exécute. Mais je ne dois pas régler mes dons sur leur négligence, quoique je sache actuellement par révélation, dès que je le souhaite, les déterminations futures de leurs volontés [1].

19. Que celui qui est debout prenne donc garde à lui qu'il ne tombe. Je le soutiens, s'il est faible; mais qu'il se défie de ses propres forces. S'il s'endort, il sera surpris : qu'il veille. S'il combat sans moi, il sera vaincu; qu'il m'appelle à son secours. Il peut et veiller et prier. Mais s'il néglige de le faire, je me lasserai de le cultiver, comme un arbre infructueux qui ne répond point à mes

1. *Méd. XII.*

justes espérances. Je veux absolument qu'on combatte sans cesse, qu'on renonce aux plaisirs, aux grandeurs, à soi-même, qu'on sacrifie, en un mot, sa passion dominante, quelle qu'elle puisse être, parce que je veux remplir incessamment de gloire et de sainteté le temple vivant de mon Église, ce qui ne doit et ne peut s'exécuter que par des mérites légitimes.

20. Mon cher fils, tu es le temple du Dieu vivant [1]; tu fais partie de ma substance [2]; je dois te sacrifier comme moi pour te sanctifier, pour te glorifier avec moi. Si je te fais part de ma croix [3], c'est pour te donner part à ma gloire, c'est pour te faire entrer de l'Église militante dans l'Église triomphante, c'est afin que la substance spirituelle de ton être fasse un bel effet dans le temple vivant que je construis. Le zèle de la maison de Dieu me dévore; je brûle d'ardeur pour la gloire de mon Père : je ne puis rien faire de trop grand, de trop saint, de trop superbe pour lui. Les tièdes, les lâches me désolent; ils n'entrent point comme ils doivent dans mes desseins; ils ne travaillent point à leur bonheur et à la gloire de mon ouvrage. Je serai obligé de les *vomir* [4], comme n'étant point propres à former mon corps. *Que le juste se justifie encore, que le saint continue de se sanctifier : je veux achever bientôt mon Église et rendre à chacun selon ses œuvres* [5].

21. La troisième qualité, celle qui maintenant a le plus de rapport aux hommes, et principalement aux pécheurs, c'est la qualité de médiateur [6]. *Personne ne vient à mon père que par moi* [7]. C'est en vain que les pécheurs se tournent vers le ciel; la pluie de la grâce ne tombe point sur eux que je ne m'en mêle. Dieu n'écoute point les pécheurs; autrement la religion serait fausse [8]; je serais mort inutilement; et comme les justes tombent souvent, il faut aussi qu'ils m'aient pour leur avocat auprès du Père [9]. Ils peuvent, il est vrai, mériter sans cesse de nouvelles grâces par la force de leur foi et de leur charité; mais si je les abandonnais aux secours ordinaires que Dieu leur donne en conséquence de l'état où ils sont, ils manqueraient souvent de fidélité et de persévérance. Il faut que je m'applique à eux, que je prévienne leur chute, que je compatisse à leur faiblesse; car, quoique comblé de gloire, je ne suis pas un pontife insensible à leurs maux [10]; j'entre dans leurs besoins, je souffre dans leurs persécutions, je sens leur misère autant que ma condition présente me le permet. Comme souverain prêtre des vrais biens [11], je suis toujours en présence de celui qui habite le

1. 2 *Cor.* 6, 16. — 2. *Hebr.* 3, 14. — 3. *Rom.* 8, 17; *Col.* 1, 24. — 4. *Apoc.* 3, 16. — 5. *Ibid.*, 22, 11, 12. — 6. 1 *Tim.* 2, 5. — 7. *Joan.* 14, 6. — 8. *Galat.* 2, 21. — 9. 1 *Joan* 2, 1. — 10. *Hebr.* 4, 15. — 11. *Ibid.*, 7, 25.

Saint des saints, et là j'offre l'encens de tes prières; mais je les purifie, je les sanctifie par les miennes, je les rends dignes d'être exaucées, parce que je suis entré dans le ciel après avoir rompu le voile [1] et sacrifié la victime qui pouvait seule te donner libre accès auprès de mon père.

22. Considére-moi donc, mon cher fils, selon les trois qualités que je porte, d'architecte du temple vivant, de chef, d'où se répand dans l'Église l'esprit qui la vivifie, de médiateur entre Dieu et les hommes. Invoque-moi sans cesse selon ces trois qualités, et conduis-toi de manière que moi, comme sage architecte, je te fasse entrer dans mon édifice; comme chef de l'Église, je te rende parfait, je te comble de gloire; comme médiateur entre Dieu et les hommes, je t'obtienne le pardon de tes péchés et une grâce assez abondante pour te conduire sûrement à la possession des vrais biens. Il y a, mon fils, assez de temps que tu me réjouis par l'attention de ton esprit; ouvre-moi maintenant un peu ton cœur.

23. Que je vous ouvre mon cœur, ô mon Jésus, hélas! il est tout plein de vos faveurs; lorsque vous m'éclairez l'esprit de votre lumière, vous me remplissez le cœur d'une sainte ardeur; je sens, comme vos disciples, dans le chemin d'Émmaüs, qu'un feu secret me brûle lorsque vous me découvrez le sens de vos écritures, et que je considère vos bontés, vos grandeurs, vos qualités. Que toutes les nations adorent la sagesse du vrai Salomon, et s'offrent en foule pour entrer dans l'édifice du temple éternel. Que tous les fidèles favorisent les grands desseins que vous avez sur eux comme chef de l'Église; et que par le sacrifice d'une mortification continuelle, ils méritent une gloire digne de vos saints. Que tous les hommes sachent enfin qu'ils ont en vous un sauveur, un médiateur, un avocat, un souverain prêtre selon l'ordre de Melchisédech, toujours vivant pour intercéder pour eux; qu'ils se présentent devant le trône de votre grâce avec un cœur plein de foi, pour obtenir le pardon de leurs péchés et les secours nécessaires dans leurs besoins. Ce sont là les désirs que vous formez en moi, donnez-moi qu'ils subsistent, qu'ils m'animent, qu'ils me fassent agir. Donnez-moi que je puisse les communiquer à ceux qui en suivraient avec joie les mouvements; ou du moins donnez-moi que ces désirs me purifient, me sacrifient, me sanctifient et m'unissent à vous par des liens que rien ne puisse jamais rompre, ni le monde, ni l'enfer, ni même la mort.

1. *Hebr.* 9, 11, 12.

QUINZIÈME MÉDITATION.

Pour obtenir les secours dont on a besoin, il faut penser sans cesse aux trois qualités de Jésus-Christ exposées dans le chapitre précédent, et quelle est la cause occasionnelle ou naturelle de la grâce. Quelques moyens pour s'en souvenir. Le meilleur c'est de prendre chaque jour un temps réglé pour faire oraison. Des parties essentielles de l'oraison, et de son utilité en général.

1. Je t'ai exposé, mon cher fils, trois qualités considérables que l'Écriture m'attribue, et selon lesquelles tu dois sans cesse me considérer. La plupart des hommes ne me regardent que comme la cause méritoire des vrais biens; ils ne savent point assez distinctement que j'en suis la cause physique, occasionnelle, distributive, et que ce sont mes désirs qui déterminent infailliblement l'efficace de la bonne volonté de Dieu à l'égard des hommes. Ils s'imaginent que si Dieu agit en eux, et les convertit, c'est uniquement que j'ai mérité qu'il leur fasse grâce. Ils pensent que Dieu agit comme les hommes, par des volontés particulières; ou que s'il suit certaines lois, elles leur sont entièrement inconnues. En un mot, ils ne me regardent point comme la cause naturelle de tous les secours dont ils ont besoin; et c'est pour cela qu'ils manquent de foi et qu'ils ne s'*approchent point du propitiatoire avec une pleine et entière confiance.* Comme c'est là le fondement de la religion, je veux encore t'y faire penser et te l'expliquer.

2. Lorsqu'un homme pénétré de froid veut ranimer ses membres déjà presque morts, sache, mon fils, que c'est en vain qu'il prie Dieu de répandre dans son corps la chaleur et le mouvement. La cause générale n'agissant point par des volontés particulières que l'ordre et la justice ne le demandent absolument, cet homme périra de froid si le mérite de sa prière n'exige l'action d'un Dieu, ou s'il ne connaît que le feu est la cause occasionnelle de la chaleur, et s'il ne s'en approche afin que, selon les lois générales de la nature, la cause véritable, qui seule fait toutes choses, lui rende le mouvement et la vie. De même, lorsqu'un homme languit dans le péché, c'est en vain qu'il invoque le Seigneur : *S'il ne croit en moi, il mourra dans ses désordres* [1]. Car, comme Dieu n'agit jamais que selon la loi de l'ordre immuable [2], ou selon les lois générales qu'il a établies et qu'il suit constamment, l'homme n'ayant point de mérites naturels qui aient rapport aux vrais biens, Dieu ne le sauvera jamais qu'en conséquence de l'action d'une cause occasionnelle. Mais s'il me connaît, et que par la force de sa foi il s'approche de moi, qui suis

1. *Joan.* 8, 24. — 2. *Traité de la Nature et de la Grâce,* premier discours.

le vrai propitiatoire [1], le trône de la grâce, le sauveur des pécheurs : en un mot, la cause occasionnelle des vrais biens; je prierai pour lui et mon père m'exaucera. Car *quiconque croit en moi aura la vie éternelle* [2]. Que le pécheur s'humilie donc de ses désordres, mais qu'il n'oublie pas qu'en ma personne il a un avocat [3], un médiateur, un intercesseur qui obtient immanquablement tout ce qu'il demande.

3. Ah, mon fils! qu'il y a de pécheurs qui se disent chrétiens et qui périssent de faiblesse et de langueur, faute de bien connaître que je suis la cause *physique* de la grâce, comme le feu l'est de la chaleur! Lorsque quelqu'un de mes disciples leur représente la vanité des grandeurs humaines et des plaisirs de la vie présente, convaincus par la force de la vérité, ils s'excusent sur leur faiblesse et se laissent aller au torrent qui les entraîne. Misérables qu'ils sont, où est leur foi? S'ils croient que *je suis leur vie*, *leur force*, *leur sagesse, leur justification et leur rédemption* [4], que ne m'invoquent-ils avec confiance? Un homme qui languit de faim s'endort-il à la vue d'une table couverte de fruits? Un homme tout transi de froid ne s'approche-t-il pas du feu avec joie? Sûr d'être bientôt délivré du froid qui le pénètre ou de la faim qui le presse, n'emploie-t-il pas tout ce qu'il a de force pour s'approcher de la cause occasionnelle de son bonheur?

4. Si les chrétiens étaient donc bien convaincus des qualités que je porte, et que je suis la cause occasionnelle que Dieu a établie pour servir de fondement à la loi générale de la grâce, ils ne s'excuseraient point sur leur impuissance. Ne doutant point qu'*ils ne peuvent rien sans moi* [5], ils m'appelleraient sans cesse à leur secours et ils demeureraient victorieux de leurs ennemis. Mais ils ne me connaissent point et ne se mettent nullement en peine de me connaître. Ils m'appellent leur sauveur et périssent sans penser à moi. Ils disent que je suis leur sagesse et ne suivent point mes conseils. Ils confessent de bouche que je suis leur médiateur, mais il est rare qu'ils s'adressent à moi, afin que je les réconcilie avec mon Père. Tâche donc, mon fils, de n'oublier jamais les qualités que me donne l'Écriture, et regarde-moi sans cesse comme la cause occasionnelle ou distributive de la grâce, comme souverain prêtre des vrais biens, comme chef de l'Église, comme architecte du temple éternel. Renouvelle ta foi à tous moments, afin que tu t'approches du *trône de ma grâce dans tous les besoins avec une pleine et entière confiance*.

1. *Rom.* 3, 25. — 2. *Joan.* 6, 47. — 3. *Joan.* 2. 1. — 4. *Cor.* 1, 30. — 5. *Joan.* 15, 5.

O mon Sauveur! je ne dois jamais oublier vos qualités ; mais comme je ne suis pas maître de mes pensées, et que la rencontre des objets et les mouvements indélibérés de la concupiscence en excitent sans cesse en moi de fort importunes, et qui peuvent même me faire perdre tout ce que vous venez de m'apprendre, que puis-je faire pour en conserver le souvenir?

Tu as raison, mon fils, de te défier de toi-même; car, quelque pénétré que tu sois des sentiments que je t'inspire, tu en perdrais bientôt le souvenir si tu ne travaillais à le conserver. Voici donc quelques moyens dont tu peux te servir pour soutenir, par des objets qui frappent les sens, des idées abstraites qui se dissipent à tous moments.

5. Lorsque tu entres dans une église, et tu ne peux trop souvent y aller, élève aussitôt ton esprit au ciel. Souviens-toi que j'ai rompu le voile, que je suis entré par mon sang dans le Saint des saints, et que là je fais maintenant l'office de pontife et de médiateur entre Dieu et les hommes. Ne t'arrête pas à ce que tes yeux te disent lorsque tu assistes au sacrifice de la Messe; pense que dans le ciel je fais par moi-même à découvert, ce que je fais à l'autel par le ministère du prêtre sous des apparences sensibles. Les cérémonies de l'Église, les louanges de Dieu que le clergé chante dans le chœur, et les prières que l'on fait par mon intercession, te doivent faire penser à la beauté de l'Église triomphante qui offre au Père par le Fils un sacrifice continuel de louanges et de prières. Regarde en la personne de l'officiant le pontife des biens véritables faisant l'office de prêtre selon l'ordre irrévocable de Melchisédech en la présence du Dieu vivant, et dans la personne des ministres les légions d'anges, et ce grand nombre d'élus, qui en moi et par moi bénissent incessamment celui qui les comble de biens. Unis-toi d'esprit et de cœur au sacrifice que j'offre sans cesse, afin que Dieu reçoive tes adorations et tes prières.

6. L'Église militante est à l'Église triomphante ce que j'étais sur la terre à ce que je suis maintenant dans le ciel. Sur la terre j'étais dans les souffrances et dans l'ignominie. Maintenant je suis environné de gloire et je jouis de mille plaisirs. Mais j'ai été et je suis toujours le même. L'Église sur la terre souffre et combat sans cesse ; l'Église dans le ciel jouit du fruit de ses victoires. Mais l'une et l'autre ne fait qu'un même corps. Comme il a fallu que je vécusse dans les souffrances, et que j'endurasse une mort cruelle, avant que d'entrer en possession de la gloire dont je jouis ; il faut aussi que mes membres qui sont sur la terre combattent sans cesse avant que de posséder la gloire qui leur est préparée. Ainsi, lors-

que tu souffres en ta personne, ou dans celle de tes amis; lorsque tu vois même en général quelqu'un dans la misère, pense qu'il est membre du corps dont je suis le chef. Pense que c'est une pierre que je taille, et que je travaille pour en faire un ornement de mon temple. Que cela te serve à me regarder selon la qualité de chef de l'Église et d'architecte du temple vivant. Souviens-toi que ton âme est en épreuve dans ton corps, et ne demande jamais que je te délivre des maux qui te purifient. Réjouis-toi dans les souffrances, tu assures ton bonheur. Glorifie-toi dans les opprobres, tu cours à la gloire. Souviens-toi de ce que j'ai fait pour toi sur la terre, et de ce que je te promets dans le ciel. Entre, mon fils, dans mes desseins. *La volonté de mon Père, et la mienne est ta sanctification*[1], parce que la volonté de mon Père et la mienne est sa gloire et ton bonheur. Mais l'ordre veut que la récompense soit méritée, et l'héritage du ciel vaut bien que tu fasses toutes choses pour l'obtenir. Courage donc, mon fils! dans toutes les difficultés que tu rencontres à vivre en chrétien, souviens-toi que tu as l'honneur d'être membre du corps dont je suis le chef; et que je ne puis te mettre en œuvre et te faire entrer dans mon édifice, que je ne retranche de toi tout ce qui est indigne de la sainteté de la maison de Dieu. Je ne puis te donner de motif plus ordinaire, et où il soit plus nécessaire que tu me considères en qualité de chef de l'Église et d'architecte du temple éternel, que les misères qui se rencontrent dans la vie présente. L'expérience t'en fournira encore plusieurs autres, et les secours que tu sentiras après m'avoir invoqué augmenteront de telle manière la confiance que tu dois avoir en moi, que tu ne m'oublieras jamais, lorsque tu auras besoin de quelque assistance particulière.

7. Mais, afin que tu t'accoutumes à m'invoquer, il n'y a point de moyen plus sûr que de prendre tous les jours un temps réglé pour l'employer à l'oraison. Il faut, mon fils, que tu te prescrives cette loi, et que tu t'en fasses une habitude, afin que le son de l'heure venue suffise pour te faire penser à mes qualités et à tes besoins et que, faisant ainsi servir la nature à la grâce, tu aies du moins la pensée de prier, sans que Dieu agisse en toi d'une manière particulière. Bien des gens, mon fils, vivent dans l'oubli de Dieu, et dans un aveuglement étrange, parce qu'ils n'ont point cette pratique salutaire; et qu'au lieu qu'ils devraient toujours prier, puisqu'ils courent de continuels dangers, ils ne s'avisent de le faire que lorsque je les y excite par une grâce de sentiment plus forte que les désirs actuels de leur concupiscence. Comme je ne donne que rarement

1. 1 *Thess.* 4, 3.

de ces sortes de grâces, et que la concupiscence se fortifie sans cesse, même dans l'usage nécessaire des biens sensibles; l'esprit s'aveugle, le cœur s'endurcit, on devient insensible, ou plutôt on n'a plus que du dégoût et de l'horreur pour tout ce qui peut rendre à l'âme la force et la santé.

8. Afin que tu comprennes clairement, mon cher disciple, ce que c'est que l'oraison et la nécessité qu'il y a de prier, souviens-toi seulement de ce que je t'ai déjà dit : savoir qu'il n'y a que deux principes qui déterminent, et qui arrêtent au bien le mouvement inquiet de la volonté, la lumière qui le découvre à l'esprit, et le plaisir prévenant ou autre qui le fait goûter à l'âme. Car cela suffit afin que tu reconnaisses que l'oraison n'a en général que deux parties essentielles, l'attention de l'esprit et l'affection du cœur ; puisque l'attention produit naturellement la lumière, et que l'affection renouvelle en quelque manière le plaisir, ou du moins qu'elle entretient l'âme dans le mouvement que le plaisir a déjà produit en elle.

9. L'attention est une prière naturelle, que l'esprit me fait comme à la raison universelle, afin qu'il reçoive de moi la lumière et l'intelligence; et j'exauce toujours cette prière, lorsqu'elle a certaines conditions que je t'ai expliquées auparavant [1]. L'affection du cœur, dont je te parle présentement, est un mouvement actuel que tu produis librement en toi par la force de ta charité, excitée par la lumière, que je te donne toujours en conséquence de ton attention. Mais il faut que je t'explique cela plus au long, de peur que, faute de bien concevoir ce que je te dis, tu ne tombes dans quelque erreur.

10. Tu sais bien que Dieu ne créant et ne conservant les esprits que pour lui, il les pousse vers lui sans cesse; et que c'est cette impression continuelle de Dieu qui fait la volonté des hommes, puisqu'ils ne sont capables d'aimer aucun bien en particulier, que par l'amour naturel et invincible que Dieu leur donne pour le bien en général [2]. Or la lumière peut déterminer vers un bien particulier le mouvement général de l'âme; car il suffit qu'un objet paraisse bon, afin qu'on se porte à l'aimer. Ainsi, puisque tu es souvent le maître de ton attention, et que l'attention est la cause occasionnelle de la lumière, il est visible que tu peux exciter en toi l'amour de certains objets, non en produisant dans ton cœur quelque mouvement nouveau d'amour, mais en déterminant diversement un amour qui est aussi ancien que toi-même.

1. *Méd. III.* — 2. *Traité de la Nature et de la Grâce*, troisième discours; *Rech. de la Vérité*, liv. IV, ch. 1; premier *Eclaircissement*, liv. I et ailleurs.

11. De même lorsqu'un homme a la charité ou quelque autre amour habituel, s'il se représente clairement l'objet de son amour, cela suffira pour exciter en lui quelque affection. Mais quoiqu'il puisse de cette manière entretenir le mouvement de sa charité, je veux dire la disposition naturelle ou nécessaire à se mouvoir vers le vrai bien, il ne peut néanmoins l'augmenter. Car il n'y a que les sentiments qui augmentent les mouvements indélibérés, ou les dispositions naturelles à se mouvoir ; il n'y a que le plaisir qui augmente positivement le mouvement naturel de l'âme. La lumière toute seule laisse l'esprit à lui-même ; elle ne le transporte point ; elle fait seulement qu'il se porte vers l'objet qui lui paraît bon, supposé que d'ailleurs l'âme ait du mouvement pour cela. Ainsi la lumière peut bien augmenter la charité de choix, ou la faciliter à consentir aux mouvements de charité, mais elle ne peut augmenter cette même charité. Le plaisir, au contraire, détermine invinciblement les esprits à proportion de sa force ; il ne suppose point d'autre mouvement que celui qui fait l'essence de la volonté. Il suffit qu'on veuille être heureux, pour s'abandonner à lui, parce que effectivement le plaisir rend formellement heureux. Ainsi il n'y a que la grâce de sentiment qui puisse augmenter le mouvement de la charité. Mais comme tu n'es point à toi-même la cause occasionnelle de tes sentiments, il faut que tu m'invoques, afin que je répande en toi cette espèce de grâce ; et si tu prends soin de conserver la charité [1], qui en est une suite, assure-toi que je ne cesserai point de l'augmenter.

12. Mais quoique la lumière n'augmente point directement et par elle-même le mouvement de la charité, elle peut néanmoins l'augmenter en affaiblissant la concupiscence, son ennemie. Ce sont, mon fils, les affections qui entretiennent et qui fortifient les passions ; car de même que, pour perdre de mauvaises habitudes, il suffit de cesser d'en former les actes, afin d'affaiblir les passions il suffit aussi de s'éloigner des objets qui les excitent. Or, la lumière que l'esprit reçoit dans l'oraison lui découvre mille motifs d'éviter ces objets. Il est permis à tout le monde de rentrer en soi-même, de comparer le temps avec l'éternité, les biens de la vie présente avec ceux que la foi nous promet dans l'autre. Il faut comparer pour faire choix, et il faut comparer sérieusement lorsqu'il est question de faire choix sur un sujet de cette importance. Enfin,

1. Par la *charité* il faut toujours entendre ici l'habitude que la délectation de la grâce produit en nous par son efficace propre, et non pas celle qu'on acquiert à consentir à la grâce ; car cette dernière espèce de charité, purement libre et méritoire, peut s'augmenter en mille manières sans aucun plaisir prévenant. (Voy. la *Méditation* qui suit, depuis l'article 13 jusqu'à l'article 20.

2. *Traité de la Nature et de la Grâce,* troisième discours.

lorsqu'on a fait choix, il faut de la conduite, de la fermeté, de la persévérance; et l'attention de l'esprit est nécessaire à tout cela, et fournit ainsi mille moyens pour affaiblir les émotions de la concupiscence, et pour faire paraître à l'esprit le chemin de la vertu plus doux et plus agréable.

13. Lorsque la lumière nous découvre la vanité des plaisirs et des grandeurs de ce monde, le déréglement des passions, la laideur du vice; alors notre charité, quoique faible, étant soutenue par la raison qui en favorise par sa lumière tous les mouvements, elle est plus en état de vaincre et de subsister long-temps qu'une charité plus grande, mais moins éclairée, moins conservée, moins fortifiée par le secours de l'oraison. Les affections du cœur, excitées par le travail de l'attention dans ceux qui ont de la charité, sont même ordinairement accompagnées d'une douceur intérieure qui affermit l'âme toujours sensible au plaisir qui la rend heureuse, dans l'amour du vrai bien, principalement lorsqu'il n'y a pas long-temps que l'on a été converti, par la vivacité de quelque plaisir prévenant. Car lorsqu'on a été touché de quelque plaisir par rapport à un objet, on est quelque temps qu'on ne pense point à cet objet sans en ressentir aussitôt quelque plaisir. Ainsi les saintes affections conservent la charité en plusieurs manières; elles l'augmentent même indirectement; parce qu'elles affaiblissent la concupiscence qui ne s'oppose au bien que lorsqu'elle est excitée.

14. Il est vrai, mon fils, que ceux qui manquent de charité ne sont point assez forts pour exciter en eux des affections pures et saintes. La lumière toute seule, sans la charité, n'est pas capable de former dans le cœur un acte d'amour de Dieu sur toutes choses, il est nécessaire pour cela que je prévienne et que je prépare la volonté par la délectation intérieure. Mais les pécheurs même les plus corrompus peuvent par la force de leur amour-propre, j'entends l'amour-propre éclairé et raisonnable, et non point l'amour-propre aveugle et brutal, ils peuvent, dis-je, puisqu'ils veulent être solidement heureux, chercher où se trouve le bonheur solide et véritable, et prendre un temps pour examiner sérieusement quel est le chemin qui y conduit. Ils ne peuvent point encore aimer comme il faut la beauté de l'ordre; mais ils peuvent haïr la laideur du péché en lui-même, reconnaître la vanité des biens qui passent, craindre de se rendre esclaves de certains plaisirs dont ils n'ont point encore goûté. Ils peuvent par de semblables affections excitées dans l'oraison à la lumière de la vérité, ôter mille empêchements à l'efficace de la grâce. S'ils sentent en eux la loi du péché qui les retient dans leurs désordres, convaincus de leur faiblesse,

ils peuvent s'humilier. S'ils croient que je suis leur Sauveur, et s'ils souhaitent leur guérison, ils peuvent m'invoquer. Ils ne feront jamais rien de méritoire sans mon secours ; ils ne m'invoqueront point ; ils ne souhaiteront point comme il faut leur guérison. Mais mon secours ne manque point à ceux qui sont humbles et vigilants. La pluie de la grâce est plus abondante sur les Chrétiens que la pluie ordinaire sur les lieux les plus tempérés. Elle ne tombe pas toujours, mais elle tombe assez abondamment à l'égard de ceux qui veulent en profiter. Ce n'est point le travail des laboureurs qui fait pleuvoir ; mais il est rare qu'ils se repentent de leurs travaux. Le travail des pécheurs n'est point méritoire de la grâce ; mais ils ne se repentiront jamais de s'être préparés à la recevoir. Ils peuvent par le secours de la grâce en mériter de nouvelles ; mais il ne dépend pas des laboureurs d'augmenter la pluie qui arrose leurs campagnes.

15. Jusqu'ici, mon cher disciple, je t'ai parlé de l'oraison, telle qu'on la peut faire par les secours qui accompagnent ordinairement la disposition où l'on se trouve ; j'ai supposé que le pécheur agit par amour-propre, et le juste par la force que la charité lui fournit, sans considérer les secours extraordinaires qui ne sont point des suites de l'état où l'on est ; et cependant tu peux juger, par les choses que je t'ai dites, que l'oraison est d'une très-grande utilité, et même d'une nécessité indispensable, principalement à l'égard de ceux qui vivent dans le commerce du grand monde et que la gloire et les plaisirs sollicitent sans cesse au mal.

16. Mais si tu savais les faveurs que je fais à ceux qui consacrent à ma gloire leur esprit et leur cœur, par le travail de leur attention et par la pureté de leurs affections, tu croirais que tout le temps que tu emploies à l'action et aux œuvres même de charité les plus saintes serait perdu. Sache, mon fils, que c'est uniquement pour lui que Dieu a fait les esprits, et que jamais l'homme n'est mieux disposé que lorsque son esprit est tourné vers la lumière et son cœur en mouvement vers le vrai bien. La véritable adoration ne consiste pas dans le prosternement du corps devant une image de pierre, mais dans l'anéantissement de l'esprit à la vue de la grandeur et de la sainteté de Dieu ; c'est le culte spirituel que je désire dans mes enfants et dans mes membres. Je chéris particulièrement ceux qui adorent Dieu en esprit et en vérité. Je m'applique avec un soin extraordinaire à les purifier, à les sacrifier, à les sanctifier ; ce sont les ornements les plus précieux de mon temple. Puisqu'ils rendent à Dieu le plus d'honneur, n'est-il pas juste que j'aie à leur égard une application particulière ?

17. Je ne veux point, mon fils, te parler des communications

tout extraordinaires et toutes divines que je fais de mon esprit à ces âmes épurées qui ne vivent que d'oraison. Ce sont des biens qui se doivent sentir, et qui ne se peuvent exprimer à ceux qui ne les ont jamais goûtés; ils passent tout sentiment et ne tombent point sous l'imagination. La parole peut produire dans l'esprit des idées nouvelles, mais elle ne peut jamais exciter de sentiments nouveaux; elle peut seulement réveiller le souvenir de ceux dont on a été touché. De sorte que si tu veux connaître les fruits excellents de l'oraison, il est nécessaire que tu en goûtes. Applique-toi donc à l'oraison, fais de ton esprit et de ton cœur l'usage que tu en dois faire, méprise tous les objets sensibles; ils ne sont pas dignes de ton attention. N'aime aucune créature; Dieu n'a fait ton cœur que pour lui. Si les objets qui t'environnent peuvent t'éclairer et te rendre raisonnable, tourne-toi vers eux, j'y consens. Si quelque créature peut agir en toi et te rendre heureux, aime-la. Mais si je suis seul ta lumière, si Dieu seul est ton bien, pourquoi penses-tu aux corps, pourquoi cours-tu après des objets qui sont au-dessous de toi et incapables d'agir en toi?

18. Si tu ne savais pas, mon fils, que Dieu seul agit en toi, et que toutes les créatures ne sont que des êtres impuissants ou des causes occasionnelles de ce qui se passe en ton âme, tu pourrais peut-être penser à elles et les aimer à proportion du bien qu'elles pourraient te faire; mais comment peux-tu t'en occuper et les aimer, sachant que la véritable cause de ton bonheur en a de la jalousie? Dieu n'agit point en toi que tu ne t'approches de ces objets. Je le veux : approche-toi d'eux par le corps, mais de Dieu par l'esprit. Sers-toi de tes sens pour régler les mouvements de ton corps par rapport aux objets qui t'environnent; c'est là leur usage naturel. Mais vis par raison; sers-toi de ton esprit pour régler les mouvements de ton cœur vers la cause véritable de ton bonheur. Ce que je te dis ne paraît déraisonnable qu'à ceux qui se confondent avec leur corps, qui ne distinguent point entre aimer et s'approcher, craindre et fuir, négliger et demeurer immobile; en un mot entre les mouvements de l'âme, qui ne doivent tendre que vers Dieu, et les mouvements du corps, par lesquels on peut s'approcher des objets sensibles. Ah, mon fils! que l'oraison t'est nécessaire, afin que tu te conduises selon ces principes, afin que tu rendes à Dieu tes devoirs, que tu marches toujours en sa présence, et que tu règles sur l'ordre tous les mouvements de ton esprit et de ton cœur! Ne manque pas de la pratiquer, et tu verras, par le soin que je prendrai de toi, que la peine que tu y trouveras d'abord sera bien récompensée dans la suite.

19. O mon véritable et unique maître, apprenez-moi donc à faire oraison; aidez-moi à faire taire mes sens et mes passions, ou élevez votre voix, afin que malgré le bruit confus qu'ils excitent en moi j'entende clairement vos réponses. Mon esprit travaille par son attention, mais souvent ses efforts sont inutiles; mon imagination, inquiète et chagrine de ce que je m'applique à des sujets où elle n'entend rien, vient à la traverse et dissipe toutes mes idées avant qu'elles aient passé jusqu'au cœur et qu'elles y aient excité des affections salutaires. O Verbe fait chair, ô raison des intelligences qui avez pris un corps afin de rendre la vérité sensible à des hommes charnels! accommodez-vous à ma faiblesse, et parlez-moi d'abord un langage qui n'effraie point toutes les puissances de mon âme. Vous savez que je veux invinciblement être heureux; donnez-moi donc dans l'oraison l'avant-goût des vrais biens, afin que je les désire; donnez-moi du dégoût pour les faux biens, afin qu'ils me fassent horreur; soutenez par la douceur de votre grâce l'attention de mon esprit, qui se rebute d'un travail désolant et qui paraît ingrat à tous ceux dont la foi est médiocre.

20. Courage, mon fils, reconnais ta faiblesse pour faire le bien; et lorsque tu sens que ton corps corrompu par le péché t'appesantit l'esprit, invoque-moi comme ton Sauveur. Ta prière rend honneur à mes qualités, et je me fais un plaisir de t'exaucer. Mais prends garde; d'où vient que tu reconnais ta faiblesse, et que tu as recours à moi? N'est-ce pas que tu as voulu faire essai de tes forces? Continue donc, mon fils, de faire effort, afin que s'il est sans effet, tu t'humilies et tu implores mon assistance; et que s'il est accompagné de ma grâce, il te fasse avancer dans la vertu. Je t'avertis néanmoins que je ne te donnerai pas toujours une grâce de sentiment assez vive pour t'attirer à faire oraison, si de ton côté tu ne fais servir la nature à la grâce. Ainsi n'oublie pas de te faire une loi d'employer à cet exercice une certaine heure du jour, et le reste du temps ne laisse pas remplir ton esprit et ton cœur de désirs et de soins superflus. Tu ne goûteras jamais l'oraison, si tu t'abandonnes à tes passions; parce que le plaisir donnant le branle aux mouvements du cœur, il faudrait que je te donnasse tous les jours des grâces extraordinaires et miraculeuses de sentiment pour te porter à l'oraison, si dans le même temps ton cœur était en mouvement vers l'objet de quelque passion violente. Veille donc et prie; car il faut veiller pour prier. Il faut veiller non-seulement pour prier utilement, mais encore pour prier réglément. Il faut se préparer avant que de prier, autrement c'est tenter Dieu [1]; c'est lui deman-

1. *Eccl.* 18, 23.

der qu'il fasse des miracles, et qu'il trouble la simplicité de ses voies et l'uniformité de sa conduite.

SEIZIÈME MÉDITATION.

Jésus-Christ a des désirs passagers et des désirs stables et permanents. Les premiers influent la grâce actuelle, et les seconds l'habituelle. C'est de ceux-ci que dépend l'efficace des sacrements de la nouvelle alliance, qui donnent la charité par laquelle on a droit aux biens promis par l'alliance. Différence entre l'amour actuel et l'amour habituel. En quoi consiste la justification. De la contrition et de l'attrition. Effets du sacrement de pénitence, et ce qu'il faut faire pour s'y préparer.

O ma lumière et ma raison, je me présente devant vous pour recevoir ma nourriture ordinaire et les règles de ma conduite. Que puis-je faire encore pour avoir bonne part aux influences que vous répandez comme chef de l'Église dans les membres qui la composent? Faut-il vous invoquer sans cesse, et n'y a-t-il point encore d'autres moyens que ceux que vous m'avez prescrits par lesquels je puisse obtenir ce que je souhaite?

1. Oui, mon fils, il y en a d'autres; mais ceux que je t'ai exposés sont les plus nécessaires. Tu peux par l'usage des sacrements, par des œuvres de charité, par des actions de pénitence, obtenir beaucoup de grâces, mais d'une manière différente que par l'invocation et la prière. Afin que tu conçoives clairement ce que je vais te dire, écoute-moi sérieusement.

2. Tu sais bien que Dieu ne donne jamais aux hommes ses grâces, je parle des grâces qui en tous sens sont pures grâces, si je ne le porte à cela par mes désirs, qui sont les causes occasionnelles qui le déterminent comme cause véritable à agir selon les lois générales qu'il a établies, ainsi que je t'ai déjà dit tant de fois; or j'ai des désirs de deux sortes. Les uns sont actuels, passagers, particuliers; les autres sont stables, permanents, généraux. Les derniers consistent dans une disposition ferme et constante de ma volonté à l'égard de certains effets, qui tendent à la sanctification de mon Église et à l'exécution de mon ouvrage.

3. Les désirs actuels distribuent d'ordinaire la grâce actuelle, et les désirs stables et permanents la grâce habituelle. Lorsque tu m'invoques avec foi, tu excites en moi des désirs actuels; tu reçois aussi les secours dont tu as besoin. Mais lorsque tu t'approches des sacrements avec les dispositions nécessaires, tu reçois la grâce habituelle, parce qu'en tout temps j'ai un désir stable, permanent, général, que tous ceux qui s'approchent des sacrements reçoivent la grâce justifiante, lorsqu'ils ne mettent point d'opposition à leur effi-

cace. C'est pour cela que tous les sacrements de la nouvelle alliance opèrent la grâce, et que ce sont les canaux par lesquels elle coule sans cesse du chef de l'Église dans les membres qui la composent. Mais entends ceci de la grâce habituelle et justifiante, qui donne droit aux secours que Dieu a promis aux justes pour persévérer dans le bien, et non point de ces mêmes secours; car un enfant, un malade, un homme que je suppose hors d'état de faire usage de sa liberté, peut néanmoins recevoir par les sacrements la grâce habituelle, ou une augmentation de cette grâce sans le secours actuel des grâces de sentiment.

4. Afin que tu te formes quelque idée de la manière dont j'agis, considère en ma personne un architecte qui veut élever à la gloire de son prince un ample et somptueux édifice. L'esprit plein de son grand dessein et des moyens de l'exécuter, il donne ses ordres pour faire apporter les matériaux nécessaires. Il construit ses machines et veille sans cesse, afin que son ouvrage s'avance et que tout contribue à l'exécution de son dessein. Tu peux donc reconnaître dans cet architecte des désirs semblables aux miens. Car il a des désirs actuels et passagers par rapport aux besoins particuliers et passagers de son ouvrage, ou des matériaux qui se présentent à ses yeux, et des désirs permanents à l'égard des besoins généraux et continuels. Il désire sans cesse que les machines qu'il a préparées fassent leur effet; que les rivières, qui lui conduisent les matériaux, ne tarissent point; que rien ne se démente de ce qu'il peut déjà y avoir de construit.

5. Si l'âme de l'homme pouvait selon ses désirs donner au corps la forme et l'accroissement, comme je fais à l'Église qui est mon corps [1], elle aurait sans doute une suite de pensées et de désirs, qui te peuvent encore donner une idée assez juste de l'action par laquelle j'exécute mon ouvrage. Ce serait par des désirs actuels et particuliers que l'âme ferait tous ces mouvements qu'on appelle volontaires, et qui doivent changer la situation du corps par rapport aux objets qui se succèdent les uns aux autres. Mais ce serait par des désirs permanents qu'elle ferait la digestion, et qu'elle donnerait au cœur et aux poumons les mouvements qu'on appelle naturels et involontaires, parce qu'en tout temps ces mouvements sont nécessaires à la formation et à la conservation du corps. En recherchant ainsi les divers désirs d'un architecte [2] qui exécute quelque grand dessein, ou d'une âme à qui Dieu aurait donné la puissance de se faire un corps et de le conserver [3], tu peux te for-

1. *Eph.* 4, 15, 16. 5, 30; *Col.* 2, 19, etc. — 2. 1 *Cor.* 3, 16; *Apoc.* 3, 12. — 3. *Eph.* 4, 15, 16. 5, 30, etc.

mer quelque idée générale de l'action par laquelle je construis maintenant mon ouvrage. Voici en deux mots la conduite que j'ai tenue.

6. Lorsque j'étais sur la terre, j'avais déjà résolu le dessein que j'exécute dans le ciel. J'enseignais dans cette vue mes apôtres et mes disciples par mes paroles et par mes exemples. Après ma résurrection, je leur ai donné mes ordres pendant les quarante jours qui ont précédé mon triomphe et mon ascension [1]. Et après que je suis entré dans le Saint des saints, que j'ai été assis à la droite de mon Père, que j'ai été établi souverain prêtre des vrais biens selon l'ordre de Melchisédech; j'ai commencé tout de bon l'exécution de mon ouvrage; j'ai envoyé le Saint-Esprit [2]; j'ai fait mes libéralités; j'ai mis tout en mouvement pour me fournir les matériaux propres à mes desseins. Alors toutes les nations de la terre m'ont été abandonnées [3] afin que rien ne manquât à mon ouvrage. Alors, bien loin d'empêcher que mes apôtres ne prêchassent aux gentils [4], je les y ai excités par des révélations et par des miracles [5]. Je suis même venu en personne pour ôter à la synagogue un zélé défenseur [6] et en faire l'apôtre des nations. Les Juifs étaient trop opposés à mes desseins; le désir de mon ouvrage me pressait trop, et je ne pouvais différer davantage la construction du temple que mon Père doit habiter.

7. J'ai donc maintenant un grand peuple à gouverner et à défendre. Toutes les nations de la terre sont soumises à mes lois, et combattent généreusement sous mes enseignes contre le monde et l'enfer. Il faut que je les éclaire contre des ennemis invisibles, que je les soutienne contre la puissance du fort armé, que je leur donne le courage de mépriser le monde et de se surmonter eux-mêmes. J'ai prévu, mon fils, toutes ces choses. Ainsi, avant que de monter au lieu où je suis présentement [7], j'ai réglé l'ordre que tu vois dans l'Église pour en conserver la foi et la discipline, et j'ai établi sept sacrements pour y entretenir et augmenter la sainteté. Car par les sacrements je consacre mes membres; je les vivifie, je les sanctifie, je leur donne la force de vaincre leurs passions, et je les conduis à la gloire qui leur est préparée dans le ciel.

8. Car tu dois savoir, mon fils, que les sacrements que j'ai institués ne sont pas semblables à ceux de la synagogue. La première alliance ne promettait point les vrais biens [8], et les sacrements de cette alliance [9] n'étaient que des signes extérieurs par lesquels le

1. *Act.* 1, 3. — 2. *Ib.* 2. — 3. *Ps.* 2, 8; *Hebr.* 5, 5. — 4. *Act.* 10, 5. — 5. *Ib.* 9. 6. *Ib.* 13. — 7. *Ib.* 1, 3. — 8. *Lev.* 26. — 9. *Hebr.* 7, 19; *Gal.* 3, et 4; *Rom.* 4, 11. 2, 25.

peuple de Dieu, figure de l'Église, se pouvait discerner des nations idolâtres. Mais les sacrements que j'ai établis ne sont pas seulement des signes et des cérémonies par lesquels mes enfants se discernent des enfants de ténèbres ; ce sont aussi des sources de grâces. Comme la nouvelle alliance promet les vrais biens, il fallait que ces sacrements y donnassent droit en répandant en l'âme la grâce justifiante, laquelle fournit aussi dans les besoins les secours nécessaires pour la conserver. Ainsi il faut que j'aie toujours un désir ferme, constant, irrévocable, que tous ceux en général qui s'approchent des sacrements avec les dispositions nécessaires, reçoivent la grâce ou une augmentation de la grâce habituelle, qui les mette en état de mériter les vrais biens que Dieu a promis aux hommes dans la nouvelle alliance qu'il a contractée avec eux par ma médiation.

9. Juge donc maintenant, mon cher fils, de ce que tu dois faire, et si tu peux négliger l'usage des sacrements que j'ai établis pour ta sanctification. Veux-tu condamner ma conduite en laissant inutiles les moyens que je t'ai fournis pour ton salut? Penses-tu être assez fort, et ta charité assez ardente, pour vaincre tes passions? Ah! tu ne te connais pas, ni toi, ni les ennemis que tu dois combattre. Mais je veux que tu aies raison de ne rien craindre : as-tu raison de ne pas travailler à augmenter ta charité, et à t'unir à moi de la manière la plus étroite qui se puisse? As-tu peur d'être trop grand dans le ciel, d'avoir une gloire trop éclatante, d'être trop proche de la majesté et de la sainteté de Dieu, de jouir éternellement d'une félicité trop douce et trop agréable? Qui peut donc t'empêcher de t'approcher de moi dans les sacrements, sachant que tu m'y trouveras prêt à te faire du bien? Je suis là, mon fils, une source qui coule sans cesse; viens donc désaltérer ta soif. Bois à longs traits une eau qui éteint les ardeurs de la concupiscence, et qui deviendra en toi une fontaine qui rejaillira jusqu'à la vie éternelle.

10. O mon Sauveur, pardonnez à mon ignorance, à ma stupidité, à mon insensibilité. Je ne connaissais point l'efficace de vos sacrements; et parce qu'en les recevant je ne sentais rien d'extraordinaire, je les négligeais comme des éléments vides de grâces et sans vertu. C'était la foi qui devait régler mes sentiments, il est vrai. Il me semble aussi qu'elle les a toujours réglés. Mais elle n'a guère réglé ma conduite. J'ai cru, du moins confusément, tout ce qu'elle propose à croire, mais je n'ai pas fait ce qu'elle ordonne de faire. J'ai toujours été si stupide et si insensible pour tout ce qui regarde mon salut, que ce n'est que depuis que vous parlez à mon cœur

que je me sens ému de mes désordres, et tout prêt à mener une autre vie. En effet, vous me parlez d'une manière si vive, que je sens bien que je vous suis cher, et que mes maux vous touchent infiniment plus que moi-même. Maintenant que vous êtes dans la gloire, devriez-vous penser aux hommes? Ne devriez-vous pas être appliqué tout entier à contempler les perfections infinies de votre Père et à jouir de votre bonheur? Cependant vous pensez à nous, vous compatissez à nos misères [1], vous sentez nos maux. Il semble même à ceux qui jugent de la capacité des esprits par ce qu'ils éprouvent en eux-mêmes, que toute votre application tende à nous sauver. Car vous avez à tous moments mille désirs pour secourir ceux qui vous invoquent. Vous êtes averti de tous les besoins de vos membres et vous avez soin d'y pourvoir. Enfin vous conservez soigneusement dans votre âme des dispositions habituelles qui influent la grâce en plusieurs manières dans ceux qui s'approchent des sacrements. O Seigneur! qu'il faut être aveugle pour s'égarer, vous ayant pour guide; qu'il faut être misérable pour périr, vous ayant pour sauveur; qu'il faut être ingrat, abandonné, désespéré, pour vous connaître et vous offenser! O mon unique maître, continuez de me parler de vos sacrements, et de l'usage que j'en dois faire pour obtenir et pour conserver la grâce sans laquelle je ne puis rien faire qui soit agréable aux yeux de Dieu.

11. Il y a, mon fils, sept sacrements : le baptême, la confirmation, la pénitence, l'eucharistie, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage. Je donne à l'homme un être tout nouveau par le baptême. Je lui communique mon esprit avec abondance par la confirmation. S'il tombe dans le péché, je le relève par la pénitence. Je le nourris d'une nourriture toute divine par l'eucharistie. Je le délivre de ses infirmités par l'extrême-onction. Je donne par l'ordre à mon Église des évêques, des prêtres, des ministres pour la conduire en mon nom et par ma puissance. Et j'unis l'homme avec la femme par le lien indissoluble du mariage, pour figurer sans cesse l'amour que j'aurai éternellement pour l'Église mon épouse, et afin que les chrétiens me fournissent les matériaux nécessaires à mon dessein, avec une intention d'autant plus pure et plus sainte, que l'union des corps est impure et brutale dans les autres hommes. Je ne veux pas, mon fils, te parler en détail des sacrements que tu as déjà reçus, ni de ceux qu'on ne reçoit que rarement : je m'arrêterai seulement à la pénitence et à l'eucharistie, comme étant les seuls dont l'usage t'est plus nécessaire pour te purifier de tes péchés, et pour fortifier ta charité contre les efforts continuels de la concupiscence.

1. *Hebr.* 4, 15; *Act.* 9, 5.

12. Afin que tu conçoives bien l'effet principal du sacrement de pénitence, il faut que je t'explique la différence qu'il y a entre l'état de grâce et celui de péché, et comment on passe de l'un à l'autre. Tu sais bien que l'homme est en état de grâce, lorsque la charité domine dans son cœur ; et qu'il est en état de péché lorsque la concupiscence règne en lui ; mais cela, mon fils, est si général que tu n'en peux rien conclure de l'effet des sacrements. Écoute-moi donc, et consulte en même temps le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi.

13. La volonté de l'homme peut aimer un objet en deux manières différentes, d'un amour actuel et d'un amour habituel. L'amour actuel est un mouvement par lequel l'âme est transportée vers le bien. Cet amour est naturel et nécessaire avant le consentement libre de la volonté ; et il est libre, raisonnable et méritoire du moins d'une récompense médiocre et commune, lorsque l'esprit n'est point porté invinciblement à consentir à ce mouvement naturel, et qu'il y consent avec choix et par raison. Mais il est méritoire d'un bonheur extraordinaire, lorsqu'on sacrifie à cet amour raisonnable quelque amour naturel que le sentiment du bien a produit dans l'âme. Lorsque l'esprit se conduit par raison, il mérite de jouir des droits dus à la nature raisonnable ; mais pour mériter un état plus heureux, il ne suffit pas de se conduire par raison, il faut offrir à Dieu quelque sacrifice. Il faut ou souffrir quelque mal en l'honneur du vrai bien, ou du moins se priver pour l'amour de lui de quelque bien dont on pourrait librement jouir si on le voulait. C'est pour cela que Dieu défendit aux premiers hommes de manger d'un fruit beau à voir et agréable au goût. C'est pour cela que la concupiscence même est tres-utile à mes desseins. Car elle fournit aux hommes la matière de divers sacrifices, et plusieurs sujets de mérite et de récompense.

14. L'amour habituel n'est point un mouvement de l'âme, mais un poids, une inclination, une disposition à se mouvoir. Cet amour ne peut s'exprimer que par des termes généraux et métaphoriques. Car, comme l'homme n'a point d'idées distinctes de l'âme [1], il n'est pas possible de lui marquer distinctement en quoi consiste la nature de ses habitudes. Certainement on ne peut pas expliquer clairement les manières ou les attributs des êtres dont on n'a point d'idée claire. Si tu n'avais point une idée claire de l'étendue, tu ne pourrais jamais concevoir ce que c'est qu'un cercle, une sphère, un cube, un cylindre ; ainsi on ne pourrait jamais te faire comprendre

1. *Rech. de la Vérité,* chap. 7 de la seconde partie du liv. III, et dans l'*Eclaircissement* sur ce même chapitre.

pourquoi une sphère est plus facile à remuer qu'un cube, pourquoi un cylindre ne peut pas se mouvoir facilement en tous sens, et d'autres choses semblables.

15. Lorsqu'on est agité de quelque amour actuel, soit naturel, soit raisonnable, on ne connaît point clairement ce que c'est que cet amour; mais on sent bien son action, car on a conscience ou sentiment intérieur de tous ses sentiments et de tous ses mouvements actuels. Mais il n'en est pas de même de l'amour habituel. Toutes les dispositions de l'âme lui sont entièrement inconnues, si ce n'est lorsqu'elles sont excitées. Et alors, quoiqu'elle sente bien qu'elle est disposée à aimer certains objets, elle ne peut juger que fort confusément de la force et de la grandeur de sa disposition actuelle, elle ne peut la comparer avec celle qu'elle n'éprouve point en elle dans ce moment. Et c'est pour cela que l'homme ne peut s'assurer si c'est la charité ou la concupiscence qui règne en lui.

16. Or, l'amour habituel aussi bien que l'actuel se divise en deux espèces : en amour habituel naturel, et en amour habituel raisonnable; j'oppose ici naturel à raisonnable. Le naturel est produit en l'homme par des sentiments qui préviennent sa raison, qui remplissent la capacité qu'il a de penser, et qui le portent ainsi d'une manière invincible à aimer l'objet qui les cause ou qui semble les causer. Le raisonnable au contraire est produit en l'homme par des mouvements médiocres, qui naissent de la lumière, ou qui ne sont point invincibles. Car l'amour actuel produit naturellement un amour habituel de même espèce.

17. Or l'amour habituel quoique nécessaire et naturel est bon, lorsqu'il a Dieu pour objet, et il est mauvais et déréglé lorsqu'il se rapporte aux objets sensibles. Mais, pour être bon ou mauvais, il n'est pas pour cela digne de punition ou de récompense; un enfant qui vient au monde avec un amour habituel naturel et nécessaire, qui le dérègle et qui le dispose à préférer à Dieu les objets sensibles, est fils de colère. Dieu le hait, car son cœur est déréglé, et Dieu ne peut aimer que l'ordre. Il sera donc damné et privé de l'héritage des enfants. Mais il ne sera pas puni de la peine qui est due au mauvais usage de la liberté. De même un enfant qui reçoit par le baptême la charité habituelle, ou un amour dominant de l'ordre et de la justice, mais naturel et nécessaire, est certainement chéri de Dieu; car son cœur est réglé, et Dieu aime l'ordre. Il sera donc sauvé, il aura part à l'héritage des enfants. Mais ce ne sera que par pure grâce qu'il recevra la récompense qui n'est due qu'au bon usage qu'on fait de sa liberté par le secours de la grâce.

18. Lorsque dans un cœur il y a deux amours habituels de diffé-

rente espèce, je veux dire l'un naturel et nécessaire, et l'autre raisonnable et méritoire, Dieu a toujours plus d'égard au raisonnable qu'au naturel. Ainsi, quoique la concupiscence soit plus vive que la charité, et que les justes mêmes aient plus de disposition au mal qu'au bien, néanmoins ils ne laissent pas d'être agréables à Dieu; supposé que leur concupiscence soit naturelle et nécessaire; car si elle règne en eux par leur faute, ils sont pécheurs devant Dieu. Un homme est donc juste lorsque son amour habituel et libre, est plus fort pour le bien que pour le mal, et que son cœur est plus disposé par cette espèce d'amour habituel à aimer Dieu que les créatures.

19. Or il faut, mon fils, que tu remarques avec soin que l'homme n'agit pas toujours par la force de son amour dominant, et que celui qui est plus ambitieux qu'avare agit souvent par un mouvement d'avarice. La raison de ceci est que, l'amour habituel n'agissant que lorsqu'il est excité; si l'amour habituel des honneurs dort, pour ainsi dire, lorsque l'amour des richesses est éveillé, celui qui est plus ambitieux qu'avare aimera actuellement les richesses plus que les honneurs, quoique habituellement il soit plus disposé à l'amour des honneurs qu'à celui des richesses. Ainsi celui qui aime habituellement l'ordre et la justice par-dessus toutes choses, peut commettre une injustice; et, au contraire, celui qui a plus de disposition habituelle pour s'enrichir que pour rendre justice, peut, sans changer de disposition dominante, agir par amour pour la justice.

20. Le pécheur dont l'amour habituel des faux biens est plus grand que l'amour habituel de l'ordre et de la justice, peut donc, par le secours de la grâce, qui excite l'amour habituel, quoique faible, qu'il a pour l'ordre, préférer actuellement Dieu à toutes choses. Or, comme un acte d'amour de Dieu ne change pas d'ordinaire l'état de l'âme, elle demeure encore habituellement disposée, par une habitude acquise avec liberté, à préférer l'objet de sa passion à tout autre. Le pécheur qui a formé cet acte d'amour ne devient pas pour cela juste devant Dieu, puisqu'il n'a pas encore la charité; mais si ce pécheur, qui forme ou qui a formé par le secours de ma grâce un acte d'amour de Dieu sur toutes choses, s'approche du sacrement de pénitence avant que de l'avoir rétracté, sache, mon fils, qu'il reçoit, par l'efficace de ce sacrement, la charité dominante ou la grâce justifiante [1]. Ainsi, la préparation nécessaire au sacrement de pénitence renferme quelque amour de Dieu sur toutes choses; et néanmoins ce sacrement n'est pas inutile à la justifica-

1. *Conc. Trid*, sess. 14, cap. 4.

tion : non-seulement parce que tout amour actuel ou virtuel de Dieu sur toutes choses ne justifie pas le pécheur, mais encore parce que ce sacrement augmente la charité dans les justes qui s'en approchent avec les dispositions nécessaires.

21. Il y a, mon fils, cette différence entre un acte de contrition et un acte d'attrition, que le premier renferme un acte d'amour de Dieu assez fort pour changer la disposition habituelle de l'âme, car les actes forment et changent les habitudes ; et que le second renferme bien quelque amour de Dieu, mais trop imparfait et trop faible pour vaincre l'habitude qui lui est contraire. Après un acte de contrition, le pécheur devient juste ; puisqu'il se trouve habituellement disposé à préférer Dieu à toutes choses. Le sacrement ne le justifie pas, mais il augmente sa charité et le droit qu'il a aux secours nécessaires pour la conserver. Mais, après un acte d'attrition, le pécheur demeure encore pécheur. Quoique actuellement il préfère le Créateur à la créature, il est toujours habituellement disposé à préférer la créature au Créateur. De sorte que s'il meurt sans recevoir la grâce du sacrement, Dieu, qui juge l'âme selon la disposition habituelle et constante qu'il trouve en elle, et non pas selon les dispositions actuelles, qui changent à tous moments, ne peut qu'il ne la condamne comme criminelle et digne des peines de l'enfer.

22. Ainsi, mon fils, comme tu ne peux pas t'assurer si tu as la charité, tu négliges fort ton salut si tu négliges de t'approcher souvent du sacrement de pénitence pour te purifier de tes péchés. Prends garde, néanmoins, à ne pas abuser de ma bonté ; prépare-toi à une action si sainte par la prière et par un sincère repentir ; lave tes péchés de tes larmes avant que de les laver dans mon sang, car ce sang, qui apaise la colère de Dieu, crie vengeance contre ceux qui le répandent et qui le profanent. C'est moi, mon fils, qui baptise, qui confirme, qui absous le pécheur de ses péchés. Ne t'imagine pas que tu te confesses à un homme sujet à l'erreur ; pense que c'est à moi-même que tu as affaire : ne me déguise donc rien ; humilie-toi, repens-toi de l'état misérable où le péché te réduit, et je romprai les liens qui te tiennent captif sous la domination du démon.

O mon Jésus ! vous me faites peur ! je crains de paraître devant vous et de vous découvrir mes ulcères ! Si je touche seulement par derrière la frange de votre robe, je serai guéri. Pourquoi paraître devant votre face? Vous savez mes désordres : pourquoi vous les déclarer? Je crains de profaner votre sang ; je crains...

23. Tu crains, mon fils, de me reconnaître pour ton sauveur

et de me découvrir tes maux comme à ton médecin? Est-ce que tu veux m'éprouver pour ton juge? Si je ne te lave point dans mon sang, tu n'auras point de part à mon héritage; et si tu ne me déclares point tes péchés en la personne de mes ministres, je ne t'en donnerai point par eux l'absolution. Mes prêtres me représentent ; ils ne doivent pas agir comme des aveugles; ils doivent savoir ce qu'ils font. Ils sont juges, ils sont médecins : peuvent-ils agir sans connaissance? Prends garde, mon fils, que ta paresse et ta négligence ne soit le principe de ta crainte, et que la honte de dire à un homme ce que tu n'as pas honte de faire aux yeux de Dieu, ne t'empêche de découvrir tes désordres. Écoute-moi : voici comment tu dois te préparer à recevoir l'absolution de tes péchés dans le sacrement de pénitence.

24. Lorsque tu sens ta conscience chargée de quelque péché, c'est moi, comme ta raison, qui te fais déjà sentir ce poids, et qui excite, pour ton bien, les remords qui te troublent et qui t'inquiètent. Pense-donc d'abord à la sainteté de Dieu, crains sa justice, et dis-toi souvent à toi-même, que c'est une chose terrible que de tomber entre les mains du Dieu vivant! La mort est incertaine, et l'éternité la suit. Souviens-toi ensuite que je suis le sauveur des pécheurs, et que tu as en ma personne un puissant intercesseur auprès de Dieu. Pleure, gémis, humilie-toi, méprise-toi dans l'état misérable où le péché t'a réduit, et invoque-moi avec confiance et avec joie : tu honoreras mes qualités, et je me ferai un plaisir de te délivrer des maux qui t'accablent. Je récompenserai ta foi, et tu seras convaincu que j'ai véritablement la qualité que tu me donnes. Viens-donc dans le mouvement d'amour que je t'inspire pour récompenser ta confiance; viens te prosterner à mes pieds en la personne du prêtre, et me confesser tes désordres avec humilité, sincérité, repentance. Sers-toi du mouvement actuel que je te donne pour obtenir, par l'efficace du sacrement, la charité justifiante, l'amour dominant de l'ordre et de la justice que tu as perdu. Ne remets point ta conversion, n'endurcis point ton cœur, ne te rends point plus criminel par une indifférence mortelle et par une nonchalance fort périlleuse. Écoute-moi dans la personne du prêtre, comme ton juge aussi bien que ton sauveur; ne résiste point à la pénitence qu'il t'impose; compare les peines qu'il t'ordonne avec celles dont il te délivre et avec la grâce inestimable qu'il te communique par le sacrement; grâce qui te met au nombre des enfants de Dieu et qui te donne droit aux biens éternels. Ne pense pas à chercher d'autres prêtres plus indulgents, car je ne te ferai peut-être pas demain la grâce que je te ferais aujourd'hui. Je suis d'au-

tant plus indulgent que mes ministres sont sévères ; et les pécheurs, qui veulent trouver des prêtres indulgents , ne trouveront pas toujours en ma personne un sauveur incessamment appliqué à les délivrer de leurs misères. Enfin, mon fils, lorsque tu as reçu l'absolution, n'oublie pas aussitôt tes offenses et ma bonté. Souviens-toi que tu as été délivré des peines éternelles et que tu as été lavé dans mon sang. Conserve avec soin ta charité ; ne laisse point éteindre l'esprit qui t'anime ; les rechutes sont dangereuses ; il faut plus de grâces, et j'en donne moins. Veille, prie, évite les occasions du péché, et n'attends pas à te relever que ta chute t'ait donné la mort ou t'ait rendu insensible à la perte que tu as faite. Prends pour directeur une personne qui ait de l'expérience, de la piété, de la science ; examine bien pour faire un bon choix, mais ne change plus. Tu ne changes pas volontiers ton médecin lorsque tu es persuadé qu'il connaît bien ton tempérament et tes infirmités. Prends garde, néanmoins, à ne pas le croire sur sa parole s'il te donne des conseils opposés aux miens. Lorsque je te parle clairement dans le plus secret de ta raison, tu ne dois plus consulter personne : ton confesseur est sujet à l'erreur, il te peut tromper ; il a de la complaisance, il est sensible à l'amitié, il te peut flatter. Préfère néanmoins à ton sentiment celui de ton directeur, lorsque tu peux le suivre sans remords et sans inquiétude : tu dois me préférer à ton directeur ; mais, dans le doute, tu ne dois jamais te préférer à personne.

25. Je vous rends grâce, mon sauveur et mon unique maître, des remèdes excellents que vous apportez à nos maux et des instructions salutaires que vous me donnez pour m'en servir utilement. Hélas ! en combien de manières appliquez-vous aux pécheurs le prix de votre sang ! et que ne faites-vous point pour me faciliter le chemin qui me doit rendre éternellement heureux ! Seigneur, que notre salut vous est cher ! mais que l'homme est ingrat, qu'il est insensible ! Il ne sent point ses maux, il ne reconnaît point vos bienfaits ! Semblable à un malade insensé qui insulte aux médecins et qui, tout moribond qu'il est, s'imagine avoir assez de force pour vaquer à ses affaires, il ne sent point, Seigneur, son impuissance pour le bien et méprise fièrement les ordonnances que vous lui prescrivez. O sage médecin de mon âme ! je veux suivre humblement vos conseils et me servir de vos remèdes avec tous les sentiments possibles de reconnaissance ! Lavez-moi, purifiez-moi dans votre sang, rendez-moi la vie par votre mort ; ne permettez point que je m'égare et que je retombe dans mes désordres ; donnez-moi enfin un conducteur fidèle qui me conduise dans vos voies, qui me

soutienne dans mes faiblesses, et qui me relève promptement et charitablement de mes chutes !

DIX-SEPTIÈME MÉDITATION.

Raisons de l'institution de l'eucharistie. Effets de ce sacrement. Préparations à le recevoir.

1. Me voici à vos pieds, mon unique maître, pressé d'un désir extrême de vous entendre parler sur le plus auguste de vos sacrements. Surpris de l'efficace du baptême, de la confirmation, et de la pénitence, que vous m'avez expliqués plus au long, mon esprit s'est trouvé transporté de joie à la pensée de l'eucharistie. Je me suis imaginé que si vous faites tant de bien aux hommes avec un peu d'eau, une goutte d'huile, et quelques paroles remplies de votre Esprit, que le sacrement qui contient effectivement votre corps, votre sang, votre âme et votre personne sacrée, devait être un principe de grâce si fécond et si divin, que désormais rien ne me pouvait manquer si je savais en profiter. O mon Sauveur, augmentez ma joie, satisfaites à mes justes désirs, ne refusez pas de m'expliquer le mystère que vous avez établi pour nous combler de vos faveurs.

2. Tu as raison, mon fils, de croire que l'eucharistie est une source de grâces tout extraordinaire et toute divine. Les autres sacrements sont plutôt des canaux que des sources; ils répandent la grâce, mais ils n'en contiennent pas le principe et l'auteur. Ils justifient ceux qui les reçoivent, mais ils ne sont pas établis pour donner à l'âme toute la force et la perfection dont elle est capable. J'ai institué le baptême pour donner des enfants à mon Église; la confirmation pour leur soutenir le courage contre les attaques de l'ennemi; la pénitence pour les rétablir en grâce; l'extrême-onction pour les délivrer de leurs infirmités; l'ordre et le mariage pour le bien de mon Église en général, pour donner à mes ministres droit à la grâce de leur ministère. Car les personnes mariées doivent comme ministres selon l'ordre de la nature, m'offrir et me préparer à leur manière des matériaux que mes ministres, selon un ordre plus saint et plus relevé, puissent bénir, consacrer, sanctifier. Ainsi les autres sacrements ne donnent ordinairement aux chrétiens que ce qui leur est nécessaire pour conserver leur qualité; mais les justes reçoivent par l'eucharistie toute la force et toute la perfection dont ils sont capables. Je vais, mon fils, t'exposer les raisons principales de l'institution de ce sacrement. Écoute-moi avec beaucoup d'attention.

3. Tu agis presque toujours comme si ton corps faisait partie de ton être propre, et que ta nourriture et ta vie fût ce pain matériel dont tu te nourris, et que tu pusses trouver ton bonheur parmi les objets qui frappent tes sens. Séduit et aveuglé par le corps auquel tu es uni, tu penses naturellement que ses biens et ses maux te sont communs. Tu te trompes, mon fils, dès que tu cesses de rentrer en toi-même pour m'écouter. Ce toi à qui je parle, et qui m'entend, est une substance spirituelle qui peut sans ton corps subsister tout entière. Cette substance est unie à un corps, et fait avec lui ce qu'on appelle un homme; mais *ce que tu vois de l'homme n'est pas l'homme.* N'oublie jamais ces paroles pleines de sens que tu as apprises étant encore enfant. L'homme est un composé de deux substances, de ce toi qui conçoit ce que je te dis, et de ton corps, substance terrestre, animale, insensible. Or ton corps a sa nourriture, et toi la tienne. Il trouve parmi les corps de quoi conserver sa vie et sa perfection, qui ne consistent que dans une circulation parfaite des humeurs, et dans une juste conformation de ses membres. Mais toi, mon cher fils, tu ne trouveras point, je ne dis pas dans les corps, mais parmi les Intelligences les plus parfaites, de substance intelligible capable de te nourrir, de te perfectionner, de t'éclairer. La substance spirituelle de ton être ne peut se nourrir que de la substance intelligible de la raison. Je te l'ai dit cent fois : tu le crois, tu en es même pleinement convaincu. Mais c'est quand tu y penses, et tu n'y penses point assez.

4. Que si tu n'y penses point assez, mon cher fils, toi qui as mérité par ton attention d'apprendre cette vérité, ces philosophes grossiers qui s'imaginent recevoir de leurs sens tout ce qu'ils ont de connaissances; ces philosophes superbes qui se croient être à eux-mêmes leur maître et leur raison; le commun des hommes qui ne fait pas seulement attention de quel côté vient la lumière qui le frappe, y pensera-t-il? Ne vois-tu pas que les hommes, semblables aux bêtes les plus stupides et les plus insensibles, mangent ce que je leur présente sans me reconnaître pour leur bienfaiteur ; et que pourvu que ce que je leur donne soit conforme à leur nature ou leur flatte le goût, ils s'en repaissent sans s'enquérir de ce que c'est. N'est-ce pas là se nourrir brutalement de la raison et se servir de la lumière sans penser qu'elle vient du soleil? Lorsqu'on présente aux ivrognes du vin qui les réjouit, ils demandent quel est le pays qui le produit. Lorsqu'on met sur une table quelque mets inconnu, chacun désire d'en savoir le nom et peut-être la manière de l'apprêter. Mais personne ne se met en peine de savoir quelle est la substance qui nourrit l'esprit. Bien loin de rechercher avec

empressement quelle est la nature de cette substance dès que tu en as voulu parler, t'en souviens-tu? des esprits ingrats et stupides t'ont interrompu comme si tu proposais des questions inutiles; ils t'ont traité de visionnaire; tu n'as fait qu'exciter leur raillerie.

5. Cependant, mon fils, les plus ingrats et les plus stupides aiment naturellement ce qui les nourrit. Ils s'en occupent avec plaisir; ils le recherchent avec soin. Et cela est juste et naturel, car il est juste et naturel d'aimer ce qui peut faire du bien. Si les objets sensibles pouvaient nourrir ta propre substance, tu pourrais y penser, les aimer, les rechercher. Mais les corps qui t'environnent ne peuvent rien sur ton être propre, ni même sur le corps que tu animes. Je veux bien néanmoins que tu t'en approches par le mouvement local; mais je ne puis pas te permettre de t'y unir par le mouvement de ton amour. Car tu ne dois aimer que ta nourriture propre, que ta vie, ta raison, la cause de ta perfection et de ton bonheur. Certainement tu ne dois aimer que Dieu, puisque tu es indispensablement obligé à l'aimer de toutes tes forces. Ainsi, mon fils, si les hommes étaient convaincus d'une manière sensible et palpable que je suis leur raison, la nourriture de leur esprit, le principe de leur vie et de leur perfection; ils auraient sans doute le plus puissant et le plus juste motif qu'il y ait de s'unir à moi de toutes les puissances de leur âme. Or j'ai voulu leur fournir ce motif. Car voyant qu'ils ne pouvaient pas facilement rentrer en eux-mêmes, je me suis servi de la foi qui parle à l'esprit par les sens. Je leur ai appris par l'institution du sacrement de mon corps et de mon sang, que je suis véritablement leur nourriture, qu'il ne tient qu'à eux de vivre de ma substance; et que si les voluptueux aiment les viandes dont ils nourrissent leur corps, on ne peut sans ingratitude, sans aveuglement, sans une insensibilité étrange, s'approcher de mon sacrement sans amour.

6. Une des raisons pour lesquelles j'ai donné aux hommes ce pain céleste est donc pour leur marquer sensiblement que je suis le pain qui nourrit actuellement la substance de leur âme, et par là les porter à m'aimer de toutes leurs forces; mais que ce n'est pas là, mon fils, la principale! Je ne pense point tant à marquer le passé qu'à figurer le futur. Écoute-moi. Les biens et passés et présents ne sont que des ombres et des figures des biens à venir. Je suis nécessairement la nourriture et la vie de toutes les intelligences; mais je ne me suis encore communiqué aux hommes que d'une manière fort imparfaite.

7. L'homme, avant son péché, pouvait à la vérité vivre de la raison, il pouvait manger librement du fruit qui donne l'immortalité;

mais ce fruit n'avait point alors certains attraits sensibles qui font qu'on n'en veut point manger d'autres. Dès que l'homme est tombé dans le péché, l'accès à l'arbre de vie lui a été exactement défendu à lui et à sa postérité; et si quelques personnes se sont nourries de la sagesse [1] et ont consulté sérieusement la raison, sache, mon fils, qu'ils ne l'ont fait que d'une manière fort imparfaite, ou qu'ils n'ont mérité cette grâce que par la force de leur foi [2]; car on ne passe à l'intelligence des vérités capables de nourrir l'esprit que par le mérite et le secours d'une foi humble et soumise. Ainsi je ne me suis communiqué aux hommes que d'une manière imparfaite, soit dans le désert, soit même dans le paradis terrestre. Mais dans le ciel je me donnerai tout entier à eux. Mes enfants vivront uniquement et paisiblement de ma substance; ils ne pourront plus manger d'autres fruits que de ceux que je produis; je ne serai plus à leur égard une manne [3] dont la vertu est cachée; ils trouveront en moi une douceur inexplicable, car je renferme dans la simplicité de mon être une variété infinie d'attraits et de biens. Ceux qui ont mangé de la manne dans le désert sont morts [4], mais ceux qui se nourriront de ma substance vivront éternellement. Les Juifs ont mangé l'agneau avec des herbes amères [5], debout et à la hâte, comme des gens qui sont dans la crainte et pénétrés de douleur. Mais les chrétiens dans le ciel seront assis à ma table [6]. Ils mangeront de l'Agneau même de Dieu; ils auront part à la victime; ils se nourriront avec Dieu d'une même substance, et jouiront à leur manière [7] d'une même félicité. Voilà, mon fils, ton espérance, voilà ta fin, voilà l'objet de tes désirs. C'est aussi cela principalement que j'ai voulu figurer par l'eucharistie, que Dieu reçoit comme sacrifice et toi comme sacrement; car si maintenant tu manges réellement mon corps et bois mon sang, tu ne dois pas douter que tu ne te nourrisses dans le ciel de ma substance. Je te marque donc par l'eucharistie que je suis réellement la raison et la nourriture de l'homme [8], mais je te figure encore par ce mystère bien d'autres communications de mon être. Je te fais espérer un bonheur dont tu ne peux te former une trop grande idée. Je t'en donne même un gage bien sûr. Ainsi ce mystère doit exciter dans ton cœur des désirs et des mouvements qui te tiennent toujours en action, jusqu'à ce que tu jouisses des biens que je t'ai promis.

8. Peux-tu après cela, mon fils, penser aux corps qui t'environnent et te nourrir des plaisirs sensibles, toi qui ne dois vivre que

1. *Prov.* 3, 18. — 2. *Esa.* 7, 9; *apud* 70, v. AUG. — 3. *Sap.* 16, 20, 21. — 4. *Joan.* 6, 49, 51. — 5. *Exod.* 12. — 6. *Luc.* 22, 30; *Apoc.* 19, 9. — 7. *Matth.* 25, 11. — 8. *Joan.* 6, 55.

de ma substance, et qui as de fermes assurances de jouir un jour de tous mes plaisirs? Seras-tu semblable au fils d'un souverain, qui pleure pour un jouet et qui préfère une pomme à sa couronne? Pense, mon fils, pense sérieusement à ta dignité, à tes qualités, à tes espérances; ne vis présentement que de l'avant-goût des biens éternels, et méprise tous ces objets puérils qui partagent ton cœur avec moi et qui t'arrêtent dans ta course vers le vrai bien.

9. O mon Sauveur, qui pourra comprendre la stupidité de l'esprit humain? qui pourra pénétrer le dérèglement de son cœur? Quand vous me parlez, je suis semblable à un enfant qui entend raison; j'ai honte de moi-même et de la bassesse de mes inclinations. Mais dès que je ne suis plus en votre présence, je retombe en enfance; une bagatelle m'arrête, je m'amuse à perdre le temps par lequel je puis gagner l'éternité. Insensibilité effroyable! L'enfer est prêt à me dévorer. Mon Seigneur, qu'il n'y ait point d'enfer! Mais je puis perdre des biens dignes de la magnificence d'un Dieu, des biens mérités par le sang d'un Dieu, des biens qui font la félicité de Dieu même; je puis perdre ces biens, mais pour une éternité, et je suis sans inquiétude. Toujours semblable à un enfant, je prends de la boue et des tuiles cassées; je m'amuse à bâtir une hutte qui ne peut contenir que la moindre, et la dernière partie de mon être. Cette hutte va se renverser avant qu'elle soit faite; je le sens même en la faisant; je sais du moins que tout fondra sous mes pieds à ma mort. Et cependant, ferme dans mes grands desseins, je me fais un plaisir de m'aveugler, de me séduire, de m'endurcir. Misérable que je suis! Quel est le prince content de sa fortune et de sa gloire? Et moi je vivrai content, lorsque je me serai fait l'établissement que je désire? Mais plus je vivrai content, plus je craindrai la mort; je ne puis donc vivre content que je ne pense point à la mort. Mais la cruelle s'approche, la voici, et je suis dans l'éternité. Seigneur, où sera ma demeure, ma nourriture, mes plaisirs? O Jésus, que ceux-là sont heureux à qui vous parlez sans cesse; ils se regardent ici-bas comme des voyageurs; ils vivent sous des tentes comme Abraham, Isaac et Jacob[1]. Pleins d'espérance, fermes sur votre promesse, ils méprisent généreusement les biens qui passent. Ils se font un établissement dans la Cité sainte, dont les fondements sont inébranlables, et dont Dieu même est l'architecte et le fondateur. O mon unique maître, éclairez-moi sans cesse; rompez, mon Sauveur, les liens qui me tiennent captif. Vous me promettez les vrais biens; vous me donnez par votre sacrement un gage de votre promesse. Mais j'ai l'esprit si petit et si

1. *Hebr.* 11, 9, 10.

faible, le cœur si bas et si corrompu, que le moindre éclat des beautés sensibles m'éblouit et m'agite ; et alors le souvenir de vos promesses et toutes les pensées solides que vous m'inspirez s'effacent entièrement de mon esprit.

10. C'est, mon fils, que ta charité est faible et languissante, et que tu ne prends pas assez de soins de la fortifier ; un homme qui manque de nourriture manque de vigueur et de générosité ; mais lorsqu'il a le cerveau plein d'esprits, et les veines de sang, il est prêt à former de généreux desseins. Le sacrement de mon corps et de mon sang est la nourriture de ton esprit. Tu manques de cœur, tu as encore de viles et de basses inclinations : viens à moi prendre de la générosité et de la force. Ce sacrement ne marque pas seulement que je suis ta raison, et que dans le ciel je serai ta vie, ta nourriture, ta félicité ; il soutient aussi le courage dans le chemin qui conduit aux vrais biens qu'il figure et qu'il promet. Si j'ai caché ma substance et mon esprit sous les apparences de la nourriture ordinaire, c'est pour te convaincre d'une manière sensible que mon sacrement est à ton âme ce que le pain et le vin sont à ton corps. Je suis en effet le véritable pain du ciel. Je suis le pain vivant et vivifiant dont celui qui s'en nourrira n'en désirera jamais d'autre ; il n'aura que du dégoût et de l'horreur pour les plaisirs dont les voluptueux se nourrissent. *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. Et comme je vis pour mon Père, celui qui me mangera vivra pour moi. Mais en vérité, en vérité, je te dis que si tu ne manges ma chair et ne bois mon sang, tu n'auras point la vie en toi ; tu mourras dans le désert comme ceux qui ont mangé la manne ; tu n'entreras point dans la terre promise, tu ne vivras point éternellement*[1].

11. Mais prends garde, mon fils, il faut de grandes préparations pour me recevoir utilement. Le pain et le vin ne rendent pas la vie aux morts, ils ne rendent pas même toujours la santé à ceux qui sont malades ; mais ils fortifient extrêmement ceux qui sont faibles et pressés de la faim : il en est de même de mon corps et de mon sang. Ils fortifient extrêmement ceux qui ont une santé parfaite, et qui n'ont point d'autre maladie que leur faiblesse et leur langueur. Que ceux donc qui ont de la santé, je veux dire une bonne volonté, un cœur droit, faim et soif pour la justice, quoique faibles, fatigués, languissants, mangent très-souvent du pain et du vin que je leur ai préparés. Ils se rétabliront bientôt et marcheront à grands pas dans le chemin qui conduit à l'immortalité. Que ceux qui sont affligés de quelque maladie et qui ne sentent point en eux-mêmes

1. *Joan*. 6.

cette faim pressante et cette soif ardente pour la justice, aient soin de se purger de leur péché par le sacrement de pénitence, et de leurs mauvaises inclinations par des exercices de piété. Autrement le fréquent usage de mon sacrement les endurcira et les mettra en danger de mort. Le pain et le vin est souvent une nourriture trop solide pour des malades; et, s'ils en prennent trop, ils se mettent en danger de perdre la vie. Ceux qui ont des attachements permis sont peut-être eux-mêmes criminels devant Dieu, car personne ne peut savoir jusqu'où va l'amour qu'il a pour l'objet de sa passion. Il est permis d'aimer son père; mais le fils qui aime son père plus que moi n'est pas en état de me recevoir [1]. De sorte que ceux qui sentent encore en eux-mêmes des attachements considérables à la créature, doivent se préparer à la communion avec crainte. Ils doivent travailler à sortir de cet état, et ne pas s'approcher souvent et avec assurance des sacrés mystères, qui donnent la mort aux profanes et aux impurs. Mais pour ceux qui ont le cœur corrompu par un attachement criminel, qu'ils n'approchent jamais en cet état de la sainte table. Ma chair est un poison si présent à l'égard de ceux qui sont pleins d'une viande corrompue, qu'elle leur glace le sang et les rend entièrement insensibles. Lorsque ces hypocrites viennent, au jour de mes victoires, s'asseoir à ma table avec mes bien-aimés disciples, ils semblent avoir encore quelque sentiment. L'horreur et le trouble les surprend et les inquiète; mais ils se retirent froids, insensibles, endurcis, cherchant, comme Judas, à me livrer à leurs passions. Il faut un miracle extraordinaire pour rendre à ces misérables le mouvement et la vie. Ainsi, mon fils, nourris-toi souvent de ma substance; mais examine et purifie ton cœur auparavant; et afin que je ne te condamne pas, n'oublie pas de te juger et de te condamner toi-même [2].

12. Si tu savais, mon fils, ce que j'opère par l'efficace de mon sacrement dans les âmes bien préparées, tu croirais ne devoir travailler qu'à me préparer ton cœur. Tu te regarderais comme cruel à toi-même, si tu passais un jour sans me recevoir; et tu serais sensiblement touché de l'aveuglement de ceux qui négligent de recevoir le bien que je veux leur faire. Pourrai-je être dans une âme sans y rien opérer, moi qui travaille sans cesse à leur sanctification? dans une âme qui s'abandonne à ma conduite et qui veut entrer dans mes desseins, moi qui, pressé d'amour pour les hommes, vas chercher les pécheurs jusque dans le lieu de leurs débauches; qui, plein d'ardeur pour l'accomplissement de mon ouvrage, fais chercher des matériaux par toute la terre? Quel est l'architecte qui

1. *Matth.* 10, 37. — 2. *Cor.* 11, 31.

néglige les pierres les plus propres à son bâtiment? Quel est le sculpteur qui rejette une matière qui obéit sous le ciseau? Mais quel est l'homme qui refuserait de donner aux membres de son corps toute la perfection dont ils sont capables? Que l'homme, mon fils, oublie son corps, et l'époux son épouse; mais, pour moi, je suis trop constant, trop sage, trop bienfaisant, pour manquer de faire à une âme qui me reçoit, comme elle le doit, des libéralités conformes aux qualités que je porte.

13. L'eucharistie considérée comme sacrement opère de grandes grâces dans ceux qui la reçoivent; mais ne t'imagine pas qu'elle soit sans efficace en ne la regardant que comme sacrifice. Sache au contraire, mon fils, que le sacrifice de l'eucharistie est la source de toutes les grâces, et que l'on communie à ce sacrifice en mille manières qui diffèrent toutes de la communion sacramentelle. Tous ceux qui assistent à la messe et qui, s'élevant en esprit dans le ciel, m'invoquent comme un pontife toujours vivant, pour intercéder pour eux, ne manquent point d'avoir part à ce sacrifice. Ils y communient sans doute, s'ils m'offrent à mon Père comme la victime qui efface les péchés du monde. Et comme ce sacrifice représente les diverses manières dont je me suis offert à Dieu sur la terre, comme il représente encore le sacrifice que j'offre comme prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et qu'il n'en est pas même différent, quant à la qualité de la victime, et à la personne qui sacrifie, il est certain qu'il est la cause de toutes les grâces qui sont données aux hommes. Il est certain que le sacrement même de mon corps et de mon sang n'opère la grâce que parce que c'est la communion à ce sacrifice. Il y aurait, mon fils, bien des choses à te dire pour t'expliquer en détail l'essence et les effets du sacrifice de la messe. Qu'il te suffise de savoir en général que c'est l'abrégé des mystères de la religion et de tout ce que j'ai fait pour le salut des hommes.

14. O mon Sauveur! quand je pense à vos mystères et que je repasse dans mon esprit tout ce que vous avez fait pour mon salut, mon aveuglement, ma stupidité, mon ingratitude me troublent et m'inquiètent; j'ai horreur de moi-même; je ne puis me souffrir. Que je vous dise donc aujourd'hui ce que vous nous êtes, et que je ne l'oublie jamais, et que je vous confesse mes désordres et mon ingratitude, afin que vous n'y pensiez plus.

Vous êtes la raison de l'homme toujours prêt à lui répondre, lorsqu'il vous consulte par son attention. L'homme devient charnel ensuite du péché; il ne peut plus rentrer en lui-même pour y contempler la vérité intelligible. Vous l'instruisez par la loi et les pro-

phètes, et prenez vous-même une chair sensible pour lui parler par ses sens. L'homme naît pécheur. Il a encouru l'indignation de Dieu; il a mérité la mort. Vous payez pour lui; vous faites sa paix à vos dépens; vous souffrez pour lui le plus cruel et le plus infâme des supplices; et par ce moyen vous le retirez de l'enfer et lui donnez même droit à votre héritage. Vous le purifiez par le baptême; vous le fortifiez par la confirmation; vous le relevez par la pénitence; vous le nourrissez, vous le consacrez par l'eucharistie; vous l'éclairez de votre lumière; vous l'animez de votre esprit; votre grâce conduit tous ses pas et sanctifie toutes ses actions.

Vous êtes donc maintenant, ô mon Jésus, ma sagesse, ma raison, ma lumière, ma rédemption, ma justification, ma sanctification, ma nourriture et ma vie, ma force et ma défense: mais vous serez encore dans l'autre vie ma perfection, ma félicité, ma récompense. Vous êtes et vous serez éternellement mon chef, mon roi, mon souverain prêtre; et la sainte victime en qui mon être sera sacrifié à Dieu, consommé en Dieu et reçu de Dieu comme une victime de bonne odeur. C'est à cause de vous que Dieu habitera en nous comme dans son temple: qu'il nous fera part de sa gloire comme à ses enfants; que nous serons de tous ses plaisirs comme ses bien-aimés et ses élus. Enfin c'est en vous et par vous que Dieu sera tout à tous; et que nous deviendrons comme des Dieux par la communication la plus parfaite de l'Être divin. Qui peut comprendre la grandeur de ces bienfaits? Qui peut donc comprendre la grandeur de mon ingratitude? Je n'ai pas fait pour vous, objet digne d'un amour infini, d'adorations continuelles, de reconnaissances éternelles, je n'ai pas fait pour vous ce que fait un avare pour de l'or, un ivrogne pour le vin, un ambitieux pour une sotte et vaine gloire. Ah! mon Sauveur! que je ne vous confesse point en détail mes ingratitudes; je ne puis y penser sans horreur. Anathème à celui qui ne vous aime point. Mais, ô Jésus, pardonnez à ceux qui vous aiment présentement, pardonnez à ceux qui désirent sincèrement de connaître vos qualités et de brûler d'amour pour vous. Quelque ingrats, stupides, insensibles, misérables qu'ils aient été jusqu'à présent, Sauveur des pécheurs, oubliez leurs désordres et sauvez-les.

DIX-HUITIÈME MÉDITATION.

Autres moyens pour obtenir la grâce. Jésus-Christ s'applique particulièrement à ceux qui travaillent à son ouvrage, au salut des âmes, à l'édification des fidèles.

Souverain prêtre des vrais biens, vous répandez sur les hommes cette pluie céleste qui produit des fruits pour l'éternité. Mais je me trouve souvent à vos pieds sec et aride comme une terre sans eau. Qui pourra, Seigneur, supporter ce froid et ces rigueurs extrêmes que la sainteté de Dieu fait sentir aux âmes? O médiateur entre Dieu et les hommes, ô sauveur des pécheurs, ne m'oubliez pas. Faites ma paix avec Dieu, et continuez de m'instruire des moyens par lesquels je pourrai obtenir le secours de votre grâce.

1. Je t'ai déjà dit bien des choses sur cela, mon cher fils ; mais tu te lasseras plutôt de m'interroger que moi de te répondre, car certainement j'ai plus d'amour pour toi que tu n'en as pour toi-même. Ne juge pas de ces sécheresses qui te désolent, que je t'abandonne. C'est dans ces temps difficiles que j'éprouve la vertu des âmes généreuses. C'est alors que je leur fais mériter la couronne, qui est due à ceux qui souffrent le martyre ou qui sacrifient leur bonheur à l'amour de l'ordre. Le plaisir quel qu'il soit diminue le mérite; bien loin d'en être le principe, il en est la récompense. Tout plaisir actuel rend actuellement heureux ; on ne renonce donc pas à soi-même de la manière la plus pure et la plus méritoire, si on y renonce avec plaisir. On sent bien qu'alors on trouve la vie, quelque prétention qu'on ait de s'offrir à la mort. Car le plaisir est la vie de l'âme, et la douleur est plus terrible que la mort même.

2. Néanmoins, mon fils, tu as raison de craindre extrêmement ces états fâcheux où l'âme est comme abandonnée à elle-même, sans force et sans mouvement vers le vrai bien. Car tes sécheresses sont quelquefois l'effet de tes négligences et de ton orgueil. Il vaut mieux pour toi que tu mérites moins, que de courir de grands dangers. Mais cela n'est pas avantageux à la beauté de mon ouvrage. Cette beauté demande que mes enfants se sacrifient de la manière la plus méritoire et la plus pure. Car la gloire et la beauté de l'Église triomphante suppose les travaux et les mérites de l'Église militante. Malheur à ceux qui ne persévèrent pas jusqu'à la fin. Ainsi, mon fils, dans ces états de désolation, aie soin de t'humilier et de m'invoquer ; je ne t'abandonnerai point. Souviens-toi de ce

paroles que j'ai poussées vers le ciel pour ta consolation : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* Demeure ferme dans ta foi, et tu finiras comme moi ton sacrifice en paix. Tes dernières paroles seront semblables aux miennes. Tu diras plein de joie, et avec une entière confiance : *Mon Père, je remets mon âme entre vos mains.*

Je t'ai déjà expliqué les principaux moyens par lesquels tu peux obtenir les secours qui te sont nécessaires; mais puisque tu appréhendes d'en manquer, je vais t'apprendre ce que tu dois faire pour attirer sans cesse sur toi mes regards et mes bienfaits.

3. Le plus ardent de mes désirs est celui de former mon corps[1], de sanctifier mon Église, d'achever le temple que mon Père m'a ordonné de construire en son honneur. Je veux faire ce temple le plus ample et le plus parfait qui se puisse, autant que la perfection et la grandeur se peuvent accommoder l'une avec l'autre, et ayant égard à bien des règles et des circonstances qu'il n'est pas nécessaire que je te dise présentement. Ainsi, mon fils, je m'appliquerai à toi d'une manière particulière, si tu contribues aussi d'une manière particulière à la grandeur et à la perfection de mon ouvrage. Car je ne fais pas toutes choses immédiatement par moi-même; je me sers des instruments que la nature et la grâce me fournissent. Écoute-moi attentivement, de peur de prendre le change et de tomber dans l'erreur.

4. Sache donc, mon fils, que je fais servir la nature et la grâce à mes desseins, qu'avant que d'agir, je suppose la nature, que j'en considère l'ordre, et que pour l'ordinaire, sans rien changer de ses lois, je m'en sers pour exécuter mon ouvrage. Par exemple, quoique je puisse éclairer les esprits immédiatement par moi-même, comme sagesse éternelle et cause véritable de tout ce qui se produit, et que je le puisse encore comme cause occasionnelle qui détermine infailliblement l'efficace des volontés divines; néanmoins j'ai envoyé des prédicateurs et des apôtres[2], et j'ai établi dans mon Église des témoins de la foi que tu es obligé de croire. Je pourrais convertir tous les hérétiques en les éclairant intérieurement. Mais la simplicité de mes voies, l'ordre que je dois suivre ne me le permet pas. Ma conduite doit porter le caractère de mes qualités. Je suis Dieu[3], je dois donc agir en Dieu par des voies simples, générales, uniformes et constantes. Je suis homme : je dois donc agir en homme et me servir des moyens humains; je dois respecter la conduite de mon Père et la simplicité de ses voies, et ne pas lui de-

1. *Joan.* 4, 34. — 2. *Ephes.* 4, 11. — 3. *Traité de la Nature et de la Grâce*, premier discours.

mander sans raison un miracle. Je dois donc faire servir la nature à la grâce, lorsque rien ne m'oblige à en user autrement.

5. Mais, mon fils, si je fais servir la nature à la grâce, je fais bien plus servir la grâce même à la grâce. Ce n'est que par accident que la nature sert à la grâce ; mais la grâce sert à la grâce et par accident et par son mérite. La nature ne mérite jamais la grâce intérieure ; elle ne peut mériter que des grâces relatives, mais le bon usage de la grâce mérite des grâces intérieures aussi bien que des grâces relatives. Par grâces relatives, entends celles qui ont rapport à l'édification des fidèles, et qui par elles-mêmes ne sanctifient point ceux qui les reçoivent.

6. Par exemple, un particulier qui, par ses dispositions naturelles, est plus propre qu'aucun autre à exécuter quelqu'un de mes desseins, mérite par là que je l'y emploie, et que je lui donne les grâces relatives comme le don des langues, des miracles ou d'autres dons qui étaient si fréquents lorsqu'ils étaient nécessaires à l'établissement de mon Église; mais il ne mérite pas de grâces intérieures par ses dispositions naturelles, car, tout homme étant corrompu par le péché, nul homme n'est disposé à recevoir la grâce intérieure. Un homme qui a l'imagination vive et de bons poumons, a quelques dispositions à prêcher l'Évangile; je puis donc le choisir, et l'élever, même comme Judas, à la grâce relative de l'apostolat en vue de ces dispositions. Mais depuis le péché, il n'y a point dans l'homme de dispositions à la grâce que celles que la grâce même y met. L'homme ne peut donc mériter la grâce intérieure par les dispositions que la nature lui donne, ou par celles qu'il se donne à lui-même par les forces du libre arbitre. Mais le juste, par les dispositions qu'il acquiert avec la grâce, peut se mettre en tel état, que j'aurai pour lui plus d'égards que pour plusieurs autres.

7. J'aime, mon fils, généralement tous les justes. Ce sont les membres de mon corps; ils sont formés de ma chair et de mes os : et personne ne hait sa propre chair [1]; il la nourrit au contraire et l'entretient avec soin. Mais j'ai une application particulière à ceux qui entrent dans mes desseins, qui contribuent par leurs travaux à l'édifice que je construis, et qui apportent sur le fondement que j'ai posé [2], de l'or, de l'argent, des pierres précieuses ou du bois même et de la paille, à proportion de leurs forces [3]; *je perdrai au contraire ceux qui profanent la sainteté de mon temple* [4]. *Celui qui est un sujet de chute et de scandale à quelqu'un de mes enfants, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui mît une pierre au cou et qu'on le jetât*

1. *Ephes.* 5, 29, 30. — 2. 1 *Cor.* 3, 12. — 3. 1 *Cor.* 17. — 4. *Matth.* 18, 6.

au fond de la mer. Il s'oppose à mes desseins, il détruit ce que j'édifie, il empêche ou retarde l'œuvre de Dieu, et cause la damnation de tous les réprouvés qui naissent pendant ce retardement. L'ardeur qui me presse d'achever et d'embellir mon ouvrage, fait naître en moi mille désirs différents qui te seront extrêmement avantageux, si tu secondes mes intentions et fais servir à mes desseins les talents que la grâce et la nature t'ont donnés. Ainsi observe les règles que je vais te prescrire.

8. Lorsque tu converses parmi le monde, aie soin de l'édifier par tes manières et par ta modestie. La plupart des hommes sont plus touchés des manières qui frappent les sens, que des discours qu'on ne conçoit que par l'attention de l'esprit. On s'instruit avec plaisir par ses sens, mais toute attention de l'esprit est pénible et désagréable. Évite surtout les manières qui ont quelque chose de fier et de cavalier, principalement dans des discours qui ont rapport à la religion. Il faut s'humilier devant les hommes, mais en la présence du Dieu vivant il faut être ventre à terre. Si tu attires les regards et l'estime des autres, que ce soit pour les porter à Dieu; car l'esprit de l'homme n'est pas fait pour s'occuper de toi, ni son cœur pour s'arrêter à toi. Sois donc humble et modeste; prends la posture d'un homme qui adore; n'aie rien de fier, afin que ceux qui sont tournés vers toi se retournent comme toi vers celui que tu adores, qui seul mérite d'être adoré.

9. Avant que de parler, tâche de connaître la force et la capacité de ceux qui t'écoutent. Respecte les consciences faibles et délicates; il y en a un très-grand nombre. Prends garde que, par ton indiscrétion, tu ne sois un sujet de scandale à des personnes que j'ai lavées et purifiées dans mon sang[1]. Il y a bien des vérités dont tout le monde n'est pas capable. Souvent il n'y a pas grand danger à se taire, mais à parler il y en a beaucoup plus qu'on ne s'imagine.

10. On compte, mon fils, la vérité pour rien. Ainsi, lorsque la nécessité de la défendre t'oblige à rompre le silence, prends garde à toi. Celui qui l'attaque s'imaginera que tu en veux à sa personne. Il ne lui viendra pas seulement dans l'esprit, que c'est l'amour de la religion et de la morale, qui t'anime; car on ne donne point aux autres ce qu'on ne sent point en soi. Tu dois avoir égard à sa faiblesse pour ne pas blesser la charité. Appuie-donc d'abord ce qu'il dit de bon; car afin qu'il reçoive le bien que tu veux lui faire, il faut auparavant que tu dédommages son amour propre. Lorsqu'un malade aime son mal, il faut le tromper pour le guérir. Tout le monde aime ses opinions; mais l'on chérit particulièrement les

1. 1 *Cor*. 8, 11.

préjugés qui favorisent ses passions. Pense-donc que tu veux éclairer un aveugle, qui se plaît dans son aveuglement, qui dort fort en repos dans les ténèbres, et qui ne peut souffrir une lumière qui le trouble et qui l'inquiète cruellement.

11. Si tu reconnais qu'on soit en humeur pour disputer, tais-toi. Cela ne sert qu'à exciter les passions, et principalement l'orgueil, qui est la plus dangereuse. Chacun veut alors faire voir qu'il a de l'esprit, et s'attirer l'estime des autres, aux dépens de la vérité. Ceux qui haïssent la vérité parce qu'elle les blesse, sont souvent plus en état de la recevoir, que ceux qui parlent cavalièrement de toutes choses, parce que la vérité ne les touche point. Ceux qui sont insensibles sont ordinairement les plus malades.

12. Que si tu juges qu'on ait quelque amour pour la vérité, et qu'on désire de la connaître, voici la conduite que pour l'ordinaire tu dois tenir, interroge, mais en disciple, afin que l'amour propre renouvelle et fortifie l'attention. Approuve ce qu'il y a de bon dans les réponses qu'on te rend, sans faire d'abord attention au reste. Découvre la vérité de manière qu'on s'imagine soi-même la découvrir, fais en sorte qu'avec toi tout le monde ait de l'esprit. Attribue aux autres des pensées solides, qu'ils n'expriment qu'à demi, et qu'ils n'ont peut-être pas. Afin que l'homme aime la vérité, il faut qu'elle lui appartienne, et qu'elle le touche ; il faut qu'il la regarde comme une production de son esprit.

13. Lorsque tu sens que la vérité est bien établie dans les esprits par la force de son évidence, et par tes surprises charitables, fais en sorte qu'elle aille jusqu'au cœur, qu'elle l'anime, qu'elle le purifie, qu'elle le règle par le secours de ma grâce, car sans elle tu ne peux rien. L'homme plante et arrose ; mais c'est moi qui donne l'accroissement. Excite donc d'abord en toi-même les mouvements que la vérité y doit faire naître, et expose ensuite tes sentiments sans te contraindre. Il faut que tu sois pénétré pour toucher les autres ; mais je ne manquerai pas de te secourir, et de te pénétrer de mon amour, si tu ne converses dans le monde que dans le dessein de l'édifier, et de travailler à mon ouvrage.

14. Lorsque tu te trouves avec des personnes qui ont un fort grand amour pour la vérité, alors il ne faut plus tant prendre de mesures. Leur amour leur donnera de l'attention, et l'attention fera naître en eux la lumière. Ne crains point de les nourrir d'une viande trop solide ; ils sauront bien la digérer. Expose-leur tes principes ; quelque abstraits qu'ils soient, ils y atteindront, ils les examineront, ils en jugeront. Si tu te trompes, ils t'éclaireront. On ne trompe pas facilement ceux qui ont beaucoup d'amour et de res-

pect pour la vérité. Ils ne croient jamais les hommes à leur parole, ils ne se rendent qu'à la raison. Ils ne suivent, mon fils, que la lumière et l'évidence ; ils ne se soumettent qu'à l'autorité de la foi. C'est là leur règle, aussi bien qu'à toi. Ils ne s'arrêtent point aux manières ; ils n'ont point d'égards à leurs intérêts ; ils font taire leurs sens et leurs passions, et m'écoutent avec respect. Point d'entêtement, point de préjugés, rien chez eux qui sente la dispute et le parti. Communique-donc le plus que tu pourras avec ces personnes pour recevoir par leur moyen l'intelligence des vérités que tu crois déjà par la foi, et pour leur faire part des biens que je t'ai donnés. Ne sois point avare de mes libéralités ; fais-les servir à mes desseins, et je te comblerai de faveurs au delà de tes espérances.

15. Tu te plais dans la retraite; le commerce du monde te fait horreur. Content des mes réponses et de mes faveurs, tu ne veux maintenant rien davantage. Tu fais bien; mais tu peux mieux faire; va, ne crains point d'exposer ton salut, en exposant la vérité. Tu la défendras sans blesser, ou du moins sans rompre la charité, pourvu que tu rentres souvent en toi-même, et que tu regardes ceux à qui tu parles, comme des personnes que je t'adresse, afin que tu travailles à leur sanctification, et qu'ils travaillent à la tienne. Contribue donc à leur salut, et tu assureras le tien, parce que tu m'obligeras de prendre un soin particulier de tout ce qui te regarde. Assurément, mon fils, assurément, si tu fais mes affaires, je n'oublierai pas les tiennes.

16. Non, Seigneur, vous n'oublierez pas mes affaires si je fais les vôtres. Car vous ne les avez pas oubliées dans le temps même que je ne faisais ni les miennes ni les vôtres; dans le temps même que je ruinais mes affaires, et que je retardais les vôtres. Combien de fois ai-je renversé ce que vous aviez édifié! combien de fois ai-je corrompu ce que vous aviez sanctifié! combien de fois ai-je donné des sujets de scandale à vos chers enfants! O Dieu! n'ai-je point précipité dans les enfers plusieurs âmes, pour lesquelles vous avez répandu votre sang ; et qui, maintenant pleines de rage et de désespoir, vous blasphèment et me maudissent, au lieu que sans moi elles vous béniraient éternellement? Du moins est-il sûr que j'ai retardé l'accomplissement de votre ouvrage. Or le monde doit subsister jusqu'à ce que votre Église soit achevée ; je suis donc la cause de la damnation éternelle de tous les païens, les mahométans, les hérétiques qui naîtront, et qui périront dans le temps du retardement de votre ouvrage. Ah, Dieu! que j'ai causé de maux, et des maux irréparables! Comment m'avez-vous souffert jusqu'ici : et

comment pourriez-vous me souffrir, si je n'étais pas dans le dessein de travailler à votre édifice de toutes les forces que vous me donnerez? Oui, mon Sauveur, architecte du temple vivant que Dieu habitera éternellement, et pour lequel il a fait toutes choses, me voici en votre présence, pénétré de douleur des maux que j'ai causés; je suis entre vos mains, comme un instrument prêt à suivre tous vos mouvements, faites-moi l'honneur de m'employer aux derniers offices de votre maison. Autrement je m'enfuirai dans les déserts faire pénitence de mes désordres, et prier le maître de la vigne qu'il envoie des ouvriers plus forts et plus diligents que moi pour y travailler. O Jésus, qui brûlez du désir d'achever et de sanctifier votre Église, comment souffrez-vous ces libertins, qui ruinent ouvertement ce que vous édifiez, ces voluptueux qui corrompent la sainteté de votre temple, ces femmes immodestes qui, par leurs manières lascives et impudentes, précipitent dans les enfers des âmes que vous avez rachetées au prix de votre sang? Où est ce zèle de la maison de Dieu qui vous animait autrefois contre des gens qui ne portaient point assez d'honneur à un temple matériel qui tenait d'un Hérode sa plus grande magnificence[1]? On profane le temple du Saint-Esprit. On le renverse, on le désole, et vous ne paraissez point; faut-il que le démon fasse aussi son ouvrage, et que maintenant vous souffriez que ses ministres vous ravissent vos matériaux et vos enfants, pour les lui donner? Ministres de l'enfer, que pensez-vous faire? Vous outragez un agneau. Mais qu'un jour la colère de cet agneau sera terrible! Vous direz en ce grand jour: *Montagnes, rochers, tombez sur nous et nous cachez à la colère de l'agneau*[2]. Le poids des rochers et des montagnes vous paraîtra plus léger à porter que sa présence. Pensez-y sérieusement et cessez de combattre à vos dépens sous les enseignes de satan, à la gloire de lucifer et de ses anges. O Jésus, apprenez-moi à réparer les désordres que j'ai causés dans votre ouvrage, afin qu'au jour de votre vengeance je sois à couvert de votre juste colère. Et faites-moi servir à l'édification des fidèles, afin que j'assure mon salut par les grâces particulières que vous donnez à ceux qui travaillent sous vous à l'exécution de vos desseins.

17. On assure, mon fils, son salut par toute sorte de bonnes œuvres[3]. Celui qui fait l'aumône rachète ses péchés; et je rangerai à ma droite avec mes bien-aimés celui qui m'aura nourri, habillé, visité, en la personne des pauvres[4]. Mais celui qui joint les aumônes spirituelles aux corporelles, celui qui nourrit, console,

1. *Joan.* 2, 17. — 2. *Apoc.* 6, 13. — 3. *Dan.* 4, 24; *Luc.* 11, 41. — 4. *Matth.* 25, 33. *Jac.* 5, 20.

soutient mes enfants dans le chemin dur et pénible de la vertu, m'applique bien davantage à ses besoins, que celui qui les soulage dans leur misère. La pauvreté de l'esprit est plus grande, du moins est-elle plus dangereuse, que celle du corps. L'indigence est un sujet de mérite et de sacrifice à celui qui la souffre en patience ; mais l'ignorance n'est jamais bonne à rien. Ainsi, mon fils, tâche de connaître les besoins spirituels de mes enfants. Et lorsque tu es en état de joindre l'aumône à l'instruction, fais en sorte par tes libéralités, qu'on reçoive tes instructions, et qu'on en profite. Lorsque tu instruis ton prochain, sans peine de ta part, tu n'offres point de sacrifice, car tu retiens ce que tu donnes. Tu fais néanmoins à celui qui t'écoute le plus grand bien que l'homme soit capable de faire. Lorsque tu donnes l'aumône, tu ne fais pas grand bien à celui qui la reçoit ; cet argent que tu donnes le tentera peut-être et ne te tentera plus ; il diminuera le sujet de son mérite, néanmoins il augmentera le tien. Car naturellement tu regardes ce qui t'appartient comme une partie de ton être propre, ainsi tu fais quelque sacrifice en t'en dépouillant. Mais, si tu soutiens par tes charitables instructions la vertu de ceux dont tu soulages la misère, ta charité sera entière et parfaite. Tu auras entre autres mérites celui du sacrifice ; et comme par ton moyen mes membres recevront une solide nourriture, tu m'appliqueras à toi d'une manière particulière.

18. Il y a, mon fils, bien du mérite à acquérir parmi les malades. Ils répandent, pour ainsi dire, le dégoût et l'horreur ; ils communiquent souvent leurs maux ; et, lorsqu'on surmonte sa répugnance et son appréhension, afin de les soulager, chagrins du bien qu'on leur fait, ils vous disent des injures. Il n'y a que le devoir et la charité qui puissent porter à leur rendre service. Mais il y a souvent plus de mérite à acquérir et beaucoup plus de profit à faire parmi ceux qui ont le cœur corrompu et qui suivent aveuglément les mouvements de leurs passions. Ces malades font horreur aux esprits bien faits ; leur conversation a je ne sais quoi d'étrange et de rebutant, que mes enfants ont peine à supporter ; leurs maladies sont contagieuses ; et, lorsqu'on s'expose pour les soulager, bizarres et capricieux, ils vous chassent de leur présence. Cependant, mon fils, ce sont ces malades que je suis venu guérir [1] ; leur salut, c'est mon ouvrage ; et j'aurai un soin particulier de ta santé si tu contribues à leur guérison. Voici donc ce que tu dois faire pour y travailler heureusement.

19. Il ne faut pas d'abord attaquer ouvertement leur passion dominante, quoiqu'elle soit le principe de la corruption de leur cœur.

1. *Matth.* 9, 12.

Le malade ne souffre jamais cette opération s'il ne souhaite ardemment sa guérison, et les malades dont je parle se plaisent dans leur maladie ; car les maux de l'esprit sont presque guéris lorsqu'ils déplaisent. Le malade regarde sa passion dominante comme sa vie, son bonheur, son être propre. On assassine un homme, on l'anéantit, on le réduit même dans un état pire que le néant, lorsqu'on retranche de lui tout ce qui fait son bonheur. Comment voudrais-tu donc qu'il t'écoutât avec plaisir, qu'il suivît tes conseils, qu'il te laissât faire, ou plutôt qu'il se plongeât le poignard dans le sein pour te contenter ? Pense donc, mon fils, que tu as affaire à un malade qui suit sa propre lumière et ses propres mouvements, et que tu ne peux changer son cœur qu'en changeant la face que les choses ont prise dans son esprit, dans son imagination, dans ses sens, ce qui est infiniment plus difficile que tu ne penses.

20. Tu ne peux pas, mon fils, lui crever les yeux pour fermer l'entrée au poison qui le tue ; tu ne peux pas, pour guérir les blessures de son imagination, effacer les traces que l'objet de sa passion a gravées dans son cerveau ; tu ne peux enfin aller à son esprit et à son cœur que par des sens toujours fidèles à la passion qui le domine. Il faut donc que tu trompes ses gardes sans qu'ils s'en aperçoivent ; que par eux tu réveilles les inclinations naturelles dont cette passion abuse ; que tu proposes à ses inclinations des biens solides et durables ; et, lorsque ces mêmes inclinations seront accompagnées de passions assez fortes et plus raisonnables, alors il faudra, par le secours de ces passions, attaquer, mais peu à peu, celle qui règne, et représenter sans cesse à l'esprit qu'elle tient en servitude, les maux éternels dans lesquels elle le précipitait et les biens solides dont elle le privait.

21. Il ne faut jamais reprendre le pécheur dès qu'il a commis le péché. Il faut auparavant laisser refroidir sa passion allumée. Les remèdes sont dangereux lorsqu'on les donne dans l'accès ; ils augmentent presque toujours l'ardeur de la fièvre. Néanmoins, lorsqu'il y a du scandale et qu'on est en droit de reprendre, alors, plus pour l'utilité des autres que de celui qui est en faute, on doit le reprendre avec force et quelquefois avec dureté. Mais, après l'avoir repris de la sorte, il faut en particulier adoucir son cœur aigri. Il faut s'humilier jusqu'à lui demander pardon, comme si on avait manqué à la charité qu'on lui doit, et ne pas s'appliquer à justifier la conduite qu'on a tenue. Il vaut mieux qu'il croie qu'on ait manqué de charité pour un moment que de s'imaginer qu'on en manque encore.

22. Il y aurait, mon fils, bien des choses à dire sur ce sujet

selon les diverses circonstances des temps, des lieux, des personnes ; mais cela irait trop loin. Tu devrais avoir étudié la science de l'homme. De toutes les sciences humaines, c'est celle qui a de plus grands usages, et pour la matière dont je t'instruis, et pour plusieurs autres de conséquence. Mais, si tu es humble, patient, persévérant, plein de charité et de compassion pour ces misérables malades, tu obtiendras presque toujours leur guérison ; ta charité, ta compassion te donnera de l'adresse et de la lumière ; ton humilité et ta patience te donneront entrée partout, et ta persévérance remportera la victoire ; car, lorsque tu parleras à l'oreille, je ne manquerai pas de parler au cœur. Mais souviens-toi toujours que tu traites des maladies contagieuses, et que l'air que tu respires est corrompu. Ce seul souvenir te servira de préservatif ; il te donnera de la vigilance ; il te portera à la prière et à la retraite ; tu demanderas du secours à celui pour qui tu travailles ; et, sans ce secours, le commerce du monde est infiniment plus dangereux que tu ne penses.

23. Il y a, mon fils, encore bien des manières de travailler à mon ouvrage, à l'édification de mon Église. Il ne faut pas seulement guérir ceux qui se portent mal, il faut aussi conserver la santé de ceux qui se portent bien. Il faut même augmenter leurs forces et les soutenir contre les tentations par ton exemple, par tes discours, par tes prières ferventes et continuelles. Il faut que tu t'appliques à leur ôter les sujets de chute et de scandale. Ils ne voient point à leurs pieds ; on doit ranger les pierres qui se trouvent dans le chemin des aveugles. Il faut donc que tu veilles pour eux lorsqu'ils dorment, que tu pleures pour eux lorsqu'ils se réjouissent, que tu combattes pour eux lorsqu'ils se laissent surprendre à leurs ennemis ; mais il faut encore que tu combattes avec ceux qui combattent, que tu pleures avec ceux qui pleurent, et que tu sois de toutes les bonnes œuvres que font mes enfants ; toujours appliqué à augmenter l'étendue de mon temple par la conversion des pécheurs et à l'embellir par la sanctification des justes ; toujours brûlant de zèle pour la gloire de la maison de Dieu, de cette maison spirituelle dont je suis le fondement inébranlable, méprisant tout, négligeant tout ce qui doit périr et travaillant pour l'éternité. Quelle consolation ne dois-tu point avoir ! ton ouvrage subsistera éternellement. Une âme te doit son bonheur éternel ; sans toi ma grâce lui était inutile ; elle serait dans les enfers. Quel amour, quelle liaison, quelle reconnaissance de sa part ! Penses-tu pouvoir périr l'ayant sauvée ? Penses-tu qu'elle te puisse oublier ou que moi je le puisse, qui tiens de ton travail une partie de mon héritage, un membre

de mon corps, un ornement de mon temple, une âme qui chantera éternellement les louanges de celui dont je ne cherche que la gloire? Va, mon fils, si tu travailles à mon ouvrage, si tu fais mes affaires, ne crains point, je ferai les tiennes; ne crains point, te dis-je : ta crainte me déshonore; elle m'accuse de négligence, d'infidélité, d'ingratitude; je suis le sauveur des pécheurs, abandonnerais-je mes enfants et mes ministres?

24. O mon Sauveur! que ceux-là sont heureux qui sont du nombre de vos enfants et de vos ministres! que l'honneur du sacerdoce est grand! Prêtres du Seigneur, n'oubliez pas votre qualité, votre dignité, votre ministère. Vous avez entre vos mains le salut des hommes; ne vivez pas dans l'oisiveté. Vous donnez la mort éternelle à ceux qui périssent par votre négligence; Dieu s'en vengera sur vous. Rachetez donc le temps perdu; arrachez au démon et à ses ministres les âmes qui appartiennent à Jésus-Christ par tant de titres : il vous a faits les dispensateurs des sacrés mystères. Vous avez en votre pouvoir et la source de la grâce et les canaux qui la répandent; sauvez donc les pécheurs, sanctifiez les justes, travaillez à l'ouvrage du Seigneur, au temple éternel, à l'*édification du corps du Christ;* assurez votre salut, votre couronne, votre gloire, envoyant au ciel des âmes qui louent le Seigneur et qui ne vous oublient jamais. O sauveur des pécheurs! je vous reconnais en cette qualité pour mon sauveur. Hélas! qui suis-je, moi, pour contribuer à la perfection de votre ouvrage? Je pense à mes désordres; je sens actuellement ma faiblesse et ma misère; je crains, mais je veux vaincre ma crainte; je veux me confier en votre secours, car je sais que je ne puis travailler sous vous que par les forces que vous me donnerez. Nourrissez-moi bien de votre substance, animez-moi de votre esprit, éclairez-moi, fortifiez-moi et employez-moi : je suis entre vos mains comme un instrument qui ne tire sa force et son action que du mouvement de votre grâce.

DIX-NEUVIÈME MÉDITATION.

Jésus-Christ s'applique particulièrement à ceux qui vivent dans l'humilité et la pénitence, parce qu'ils entrent dans ses desseins et reçoivent facilement la forme qu'il veut leur donner, pour en faire des ornements de son Eglise.

1. O Jésus, que l'édifice que vous construisez sera saint et magnifique; il sera digne de la sainteté et de la majesté de votre Père. Il a toujours été l'objet de ses désirs; il sera éternellement le sujet de sa complaisance. Dieu n'a fait le monde présent,

ce monde qui passe et qui se renverse, que pour le monde futur, la céleste Jérusalem, dont les fondements sont inébranlables, pour ce temple spirituel que Dieu habitera avec honneur. Quand je pense que vous possédez tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu, je n'ai que du mépris pour la magnificence du temple des Juifs, bien que construit par le plus sage des rois, et pour l'appareil de leur tabernacle, ouvrage néanmoins des plus fameux et des plus habiles ouvriers qui fussent jamais. Dieu a choisi dans le désert *Béséléel et Ooliab. Il les a remplis de sagesse et d'intelligence, et doués d'une habileté incroyable pour exécuter tous ses desseins dans la construction du tabernacle* [1]. Il a encore élevé Salomon au-dessus d'eux et au-dessus de tous les sages du monde [2]; il voulait faire par lui quelque chose de plus magnifique. Mais, Seigneur, vous n'avez point reçu l'esprit de Dieu avec mesure [3], votre père vous a communiqué toute sa sagesse, vous subsistez dans son Verbe [4]. Quelle doit donc être la beauté et la magnificence de votre ouvrage! Il fallait que Salomon fût le plus sage des hommes, parce qu'il devait construire l'ombre et la figure du temple éternel. Quelle sera donc la beauté de ce temple! O Jésus, il sera digne de votre sagesse. Mais de plus, il répondra aux désirs extrêmes que vous avez pour la gloire de votre Père. Il répondra à l'amour que vous portez aux hommes, à vos enfants, à vos membres, à l'Église votre chère épouse. Qu'heureux sont ceux qui habitent dans votre maison [5]! ils en voient la magnificence; mais ils en admirent la sainteté, le sacrifice, le culte continuel selon l'ordre irrévocable de Melchisédech. Ils vous loueront vous et votre Père dans l'unité du Saint-Esprit durant des siècles infinis. Pourraient-ils cesser de louer, eux qui ne cesseront jamais de contempler, d'admirer, d'adorer et d'aimer? O Jesus! quand sera-ce que j'aurai enfin libre accès au Saint des saints, et que je verrai à découvert vos sacrés mystères? Quand sera-ce que lavé dans le sang de l'agneau, plein de confiance et de joie, je serai en la présence du Dieu vivant, tout environné de ses splendeurs et de sa gloire? Je me nourris jour et nuit de mes larmes, quand je pense à la grandeur de mes espérances, quand je pense que j'entrerai un jour dans la maison de Dieu et que j'y verrai son tabernacle [6]. O céleste Jérusalem! comment peut-on vivre content et chanter des cantiques de réjouissance dans le lieu de son exil [7]? Peut-on se repaître des corps et se réjouir à la vue des objets sensibles, lorsqu'on s'attend à voir des beautés intelligibles dignes de la majesté de Dieu même; lorsqu'on espère de se nourrir de la sub-

1. *Exod.* 31 et 35. — 2. 3 *Reg.* 4. — 3. *Eccl.* 4, 47. — 4. *Joan.* 3, 34. — 5. *Ps.* 83, 5. — 6. *Ps.* 41, 5. — 7. *Psal.* 136.

stance du Verbe éternel, et de *boire éternellement d'un torrent de voluptés et de délices* [1]? O Jésus, que je ne sois pas frustré de mes espérances. Augmentez encore ma confiance et ma joie, en continuant de m'instruire de ce que je dois faire pour assurer mon salut.

2. Ne néglige pas, mon cher fils, de contribuer à l'édification de l'Église comme je viens de te dire : mais si tu te trouves hors d'état de le pouvoir faire, prends du moins une résolution ferme et constante de vivre dans l'humilité et dans la pénitence et de ne scandaliser jamais personne; et je te promets que j'aurai de toi un soin particulier. Ne t'imagine pas que je me conduise par caprice, que je choisisse sans raison, et que je m'applique à toi d'une manière particulière, si tu vis comme le commun des hommes. J'ai mes règles pour exécuter mes desseins et je les observe inviolablement. Tu n'es pas en état de les comprendre toutes. Mais voici quelques raisons pour lesquelles j'aurai soin de toi, si tu fais ce que je viens de t'ordonner. Écoute-moi.

3. Ce qui fait la beauté des temples matériels c'est entre autres choses la délicatesse du travail de chaque partie qui les compose. Mais afin qu'un marbre informe devienne l'ornement d'un édifice, il faut qu'il souffre long-temps le marteau et qu'il obéisse au ciseau de celui qui le travaille et qui le finit. On perd son temps et sa peine lorsqu'on veut mettre en œuvre un marbre cassant et fier; et il en coûte beaucoup lorsqu'il est trop dur. Ainsi les ouvriers n'entreprennent point de beaux ouvrages, ou rejettent avec chagrin les matériaux qui ont de la fierté; et ils ne veulent pas toujours employer le temps et la peine qui est nécessaire pour travailler ceux qui sont trop durs.

4. Ce qui fait la beauté spirituelle du temple de l'Église, c'est entre autres choses la diversité des mérites des saints et de la gloire qui les environne. Mais afin qu'une âme informe et corrompue devienne assez sainte et assez pure pour faire un bel effet dans mon ouvrage, il faut qu'elle souffre la persécution que lui fait le monde, la chair et le diable. C'est là le marteau dont je me sers pour la rendre un jour toute belle et tout éclatante. Il faut qu'elle obéisse humblement sous le ciseau, et qu'elle pense toujours qu'on la travaille, qu'on la finit, qu'on la purifie, qu'on lui donne du luxe et de l'éclat, afin qu'elle plaise aux yeux de celui pour qui elle est faite. *Il faut qu'elle se glorifie*, comme mon apôtre, *dans ses infirmités et dans ses afflictions;* sachant bien que *la vertu se perfectionne dans la faiblesse,* et que *c'est alors que je fais paraître ma puissance* [2]; sachant

1. *Ps.* 35, 9. — 2. 2 *Cor.* 12, 9.

bien *que l'affliction produit la patience, la patience l'épreuve, et l'épreuve cette espérance qui ne trompe point; cette espérance ferme* [1], qui produit l'avant-goût des vrais biens en les rendant comme présents, et qui donne à l'âme une joie et une paix qui passe tout sentiment. Je ne travaille point sur ces âmes fières et hautaines qui ne peuvent souffrir le marteau [2], et qui s'éclatent au moindre coup qu'on leur donne; je réprouve toutes celles que je ne puis facilement adoucir. Je rejette aussi les cœurs trop durs [3], trop inflexibles, trop insensibles à ma grâce. Je ne manque point de matériaux pour exécuter mon ouvrage. J'ai en main toutes les nations de la terre. Malheur à ceux qui résistent au bien que je veux leur faire! d'autres recevront leur couronne, et je viendrai bien sans eux à bout de tous mes desseins.

5. Mais, mon fils, lorsque je trouve une âme qui suit tous les mouvements de ma grâce, qui obéit partout également au ciseau, qui ne s'ébranle point dans les persécutions qu'on lui fait [4], se souvenant toujours que c'est à cela que mes enfants sont destinés; alors je m'applique à elle d'une manière particulière, et j'emploie l'adresse que ma sagesse et mon amour m'inspirent, pour en faire un ouvrage achevé, un vase d'élection, un ornement particulier de mon Église. Quel est l'architecte qui rebute les matériaux qui entrent tout naturellement dans ses desseins [5]? Quel est l'ouvrier amoureux de son ouvrage, qui néglige un travail qui lui fait honneur? Un sculpteur trouve un marbre ou un bois pliant et doux entre beaucoup d'autres qui s'éclatent sous le ciseau, le laissera-t-il parmi les morceaux négligés? Et moi je ne chérirais pas, je ne conserverais pas avec un soin extraordinaire une âme dont j'ai déjà ôté heureusement la fierté et la dureté par l'opération secrète de ma grâce? J'abandonnerais un ouvrage commencé, un ouvrage qui me doit faire honneur, moi qui suis sage dans mes entreprises, constant dans ma conduite, et plus amoureux de mon ouvrage qu'un époux de son épouse? J'ai répandu mon sang pour acquérir les matériaux de mon Église, et je négligerais ceux qui sont à demi travaillés, moi, mon fils, qui regarde le salut des hommes et la construction de mon temple comme l'ouvrage pour lequel Dieu m'a rempli de sa sagesse, comme l'ouvrage pour lequel Dieu, qui se suffit pleinement à lui-même, a bien voulu prendre la qualité basse, pour ainsi dire, et humiliante de créateur? Ah, mon fils, si tu es humble et patient dans les afflictions, et que tu ne donnes point de sujet de chute et de scandale à mes enfants, crains plutôt que je laisse là mes des-

1. *Rom.* 5, 3. — 2. *Jac.* 1, 6. — 3. *Prov.* 28, 14. — 4. *Thess.* 3, 3. — 5. *Apoc.* 3, 12.

seins, que je manque à t'y faire entrer, à t'y donner une place honorable, à te combler de bénédictions et de grâces. Mais je veux encore t'exposer par des idées plus claires les raisons que j'ai de prendre un soin particulier de ceux qui vivent dans l'humilité et dans la pénitence. Je te parle maintenant en tant que je suis ta raison : rentre donc en toi-même; fais taire ton imagination; renonce à tes préjugés et écoute-moi. Mais ne consens à rien jusqu'à ce que je t'y force par l'évidence de ma lumière.

6. Je suis, comme tu sais, la raison, la vérité, l'ordre immuable et nécessaire [1]; je suis la sagesse de Dieu et sa loi inviolable. Dieu ne fait rien sans moi; il m'aime invinciblement. Et tu as appris, dans mes Écritures, que j'étais avec lui lorsqu'il étendait les cieux et qu'il les appuyait sur eux-mêmes [2]; lorsqu'il mettait les eaux en équilibre avec la terre et qu'il donnait ses lois pour conserver le bel ordre de la nature. Ainsi, mon fils, consulte-moi bien, et tu verras en moi, autant que tu en es capable en cette vie, non-seulement la loi de Dieu, ou la règle inviolable de ses volontés, mais encore ses attributs essentiels; car non-seulement je suis la sagesse de mon Père, mais il me communique aussi toute sa substance.

7. Ne vois-tu pas clairement dans ta raison que Dieu est un être infiniment parfait, que ses connaissances n'ont point de bornes, et que rien n'est capable de résister à l'efficace de ses volontés? Tu le vois sans doute en moi. Mais prends garde à ceci : n'y a-t-il point de loi qui règle et qui borne, pour ainsi dire, sa puissance, ou plutôt l'efficace de ses volontés? Peut-il commettre le péché? Peut-il faire quelque chose d'indigne de lui ou qui ne soit pas pour lui? S'il ne faisait qu'un animal, par exemple, pourrait-il le faire monstrueux ou lui donner des membres inutiles? Il le pourrait, s'il le voulait. Mais peut-il le vouloir? Tu vois clairement en ma lumière qu'il ne le peut; parce qu'il ne peut vouloir ce qui est contraire à l'ordre et à la raison. Consulte donc sérieusement la raison, et tâche d'apprendre par elle, dans le silence de tes sens, de tes passions et surtout de ton imagination, quelque chose des desseins et de la conduite de Dieu; car ce n'est que par la raison que les intelligences ont commerce avec lui et qu'elles admirent ses ouvrages; comme ce n'est que par la même raison, même incarnée, immolée et consommée en Dieu, que les pécheurs ont accès à mon Père pour lui rendre leurs devoirs et recevoir ses bienfaits.

8. Contemples-tu l'ordre, la raison, la justice essentielle? Es-tu attentif? réponds. Dieu peut-il rendre heureux ou malheureux un homme qui ne l'a point mérité? Peut-il lui donner le ciel ou le

1. *Médit. I, II, III.* — 2. *Prov.* 8.

précipiter dans les enfers? Il le peut s'il le veut. Mais, prends garde, peut-il le vouloir? N'écoute point tes préjugés. Tu te souviens de ce que tu as ouï dire du premier homme et que tu as mal entendu; tu penses aux enfants qui meurent avant l'usage de la raison, et tu te troubles au lieu de t'éclairer. C'est moi que tu dois consulter; rentre en toi-même. C'est le plaisir actuel qui rend actuellement et formellement heureux; je ne dis pas juste ou parfait, prends-y garde! C'est la douleur qui rend actuellement et formellement malheureux : je ne dis pas criminel ou imparfait. Or, c'est Dieu seul qui cause la douleur et le plaisir dans l'âme. Réponds donc! Dieu peut-il agir sans raison? Mais quelle peut être la raison de causer dans une âme du plaisir ou de la douleur, si ce n'est celle de récompenser et de punir? Penses-y sérieusement. Je vois bien que tu t'imagines que Dieu peut uniquement par bonté rendre un homme heureux, et qu'il est même au pouvoir de sa clémence de pardonner au pécheur, sans tirer raison de son péché. Fausses idées, pensées humaines, sentiments dangereux. Dieu peut, par bonté, communiquer ses perfections à ses créatures, et même leur donner le ciel ou la vue claire de l'essence divine; mais il ne peut, uniquement par bonté, leur donner le plaisir de la jouissance; parce que la récompense ne se donne point par des raisons de bonté, mais par des raisons de justice. Dieu, pleinement satisfait par la dignité de mes souffrances, peut, sans autre satisfaction, pardonner au pécheur. Il peut être clément à cause de moi, et il l'est effectivement. Il donne même dans le ciel, à cause de moi, des récompenses qui passent infiniment le mérite des saints; mais il ne peut être clément, comme tu te l'imagines; il ne peut qu'il ne punisse le désordre. La satisfaction d'une personne divine était nécessaire pour te réconcilier avec Dieu. C'est là le principe de ta foi et le fondement de tes espérances.

9. Supposons, mon fils, que Dieu ne veuille point agir par bonté; peut-il, selon cette supposition, ne point rendre heureux celui qui a mérité de l'être? Certainement, étant juste, il ne peut qu'il ne récompense le mérite. Tu vois donc clairement que la raison essentielle de rendre heureux est une raison d'ordre et de justice que Dieu suit inviolablement. Mais supposons, si cela se peut, que Dieu ne veuille point agir par principe de justice; peut-il, selon cette supposition, ne point rendre heureux celui qui a mérité de l'être? Certainement il le peut, quoique bon, selon l'idée que tu as de bonté, car cette bonté n'oblige à rien. Tu vois donc clairement que la raison essentielle de rendre heureux n'est point une raison de bonté. Ainsi, lorsque tu fais agir Dieu par des raisons de bonté

dans des choses que tu vois bien qu'il doit faire par des raisons de justice, prends garde que tu ne le fasses agir comme toi par caprice et par fantaisie. Tu voudrais qu'il te rendît heureux sans l'avoir mérité ; mais voudrais-tu, sans être coupable, qu'il te rendît malheureux? Étant coupable, tu ne le veux pas ; car c'est pour cela que tu te fais un Dieu clément, d'une clémence bizarre et irrégulière. Tes volontés, tes imaginations, ne seront jamais la loi de Dieu. Il faut que tu sois digne du ciel ou de l'enfer, afin que Dieu te donne l'un ou l'autre; parce que Dieu est essentiellement juste, et que le bonheur, je ne dis pas la perfection, est une récompense qu'on ne donne que par justice. Car, encore un coup, lorsque Dieu communique aux créatures son être et ses perfections, lorsqu'il les éclaire et qu'il les anime, il agit par bonté : il peut ne le point faire ; il exécute des desseins arbitraires. Mais, lorsqu'il les rend heureux ou malheureux, il agit par justice et suit une loi inviolable.

10. Adam, mon fils, avant son péché, était parfait; mais, à parler juste, il n'était encore ni heureux ni malheureux. Il était heureux en ce sens-là qu'il avait tout ce qu'il fallait pour mériter de le devenir, et qu'il n'était nullement malheureux ; mais il ne goûtait point encore le plaisir qui affermit dans le bien, le plaisir par lequel on jouit du bien, le plaisir qui rend actuellement heureux. Les plaisirs sensibles dont il jouissait à l'occasion des objets, et en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, étaient une espèce de récompense de ce qu'il se soumettait à l'ordre de Dieu, qui voulait qu'il conservât sa vie ; mais ces plaisirs ne le rendaient pas fort heureux, lui qui était fait pour en goûter de plus solides et qui devait même, par la privation de quelques-uns de ces plaisirs, offrir à Dieu le sacrifice de l'obéissance et mériter un bonheur qui ne devait jamais finir.

11. A l'égard des enfants qui meurent sans baptême, ils sont damnés. Comme ils naissent dans le désordre, Dieu qui aime l'ordre ne peut les aimer en cet état. Ce sont des enfants de colère : ils n'auront point de part à l'héritage des élus. Mais ils ne souffriront point la peine qu'on nomme du sens, ils ne souffriront point la douleur. Ils seront malheureux en ce sens qu'ils ne posséderont point le bonheur pour lequel ils sont faits. Qu'ils aient, si tu veux, la tristesse et les autres sentiments qui, dans cette vie, accompagnent la privation du bien, cela ne peut les rendre malheureux au sens que je t'ai expliqué; car la tristesse est le sentiment le plus agréable que puisse avoir un homme dans le temps qu'il n'a pas le bien qu'il souhaite. Mais ne juge pas de l'âme séparée du corps et qui n'a point de bonheur à acquérir ; n'en juge pas, dis-je, par

cette suite de sentiments qui accompagnent tes passions, et que Dieu, qui seul agit en l'âme, te donne maintenant par rapport aux objets qui t'environnent, par rapport aux biens que tu dois chercher et au mal que tu dois fuir, et qu'il ne te donnera plus lorsque tu n'auras ni biens à acquérir ni maux à éviter. En un mot, un enfant mort sans baptême sera en tel état qu'il lui sera indifférent d'être ou de n'être point. Il ne sentira ni plaisir ni douleur. Car, supposé qu'il n'ait fait ni bon ni mauvais usage de sa liberté, supposé qu'il n'ait ni mérité, ni démérité, Dieu étant juste, il ne sera ni heureux ni malheureux au sens que je t'ai expliqué. Ne juge pas néanmoins trop promptement que les enfants ne font nul usage de leur liberté, et qu'ils sont hors d'état de pécher, de quelque manière que ce puisse être.

12. Mais un enfant régénéré par le baptême sera heureux en tout sens. Il aura le ciel et le plaisir de la jouissance, non qu'il ait mérité cette jouissance, mais parce que je l'ai méritée pour lui. Il rentre dans l'ordre par l'efficace du baptême; son cœur est tourné vers Dieu, quoique actuellement la concupiscence l'applique aux objets qui frappent ses sens. Ainsi Dieu, qui aime l'ordre, lui donnera l'héritage qui est dû aux enfants. Il contemplera les perfections de l'Être divin, puisque Dieu ne fait les esprits que pour lui. L'ordre le demande ainsi. Mais il n'aurait point le plaisir de la jouissance, si le mérite de mon sacrifice ne lui était appliqué. Son bonheur est pure grâce, puisqu'il n'a point mérité par lui-même d'être heureux. Et les saints mêmes qui ont offert à Dieu les sacrifices qui donnent droit au bonheur de la jouissance, n'auraient dans le ciel que des plaisirs médiocres, et qui répondraient exactement aux maux qu'ils ont soufferts pour la justice, si, par la dignité de mon sacrifice, je ne leur avais mérité un bonheur qui passe infiniment le mérite de leurs bonnes œuvres.

13. Mais, mon fils, je vois bien que tu as de la peine à te défaire de tes préjugés et à t'empêcher de juger de Dieu par toi-même. Comme tu voudrais bien n'avoir point de loi, tu crains d'en donner une à Dieu; et parce que tu préfères la puissance et l'indépendance à la sagesse et à la justice, tu ferais plutôt Dieu injuste et bizarre que de le soumettre à mes lois. Mais prends garde; lorsque Dieu suit la raison, lorsqu'il obéit à l'ordre, il ne suit que sa propre lumière, il demeure indépendant. Ta sagesse et ta raison n'est pas ta propre substance; tu n'es pas ta lumière à toi-même; mais, comme je suis consubstantiel à mon Père; la raison, la sagesse, l'ordre, la loi de Dieu, c'est sa propre substance : de sorte qu'il se soumet à mes lois et demeure absolu et indépendant. Ne crois rien

néanmoins de ce que je viens de te dire de la conduite de Dieu, si tu peux t'empêcher de le croire. Car lorsque je parle à l'homme comme sa raison, il ne me doit croire que lorsque je l'y contrains par la force de l'évidence. Tâche de vaincre par tes efforts la peine que tu as de contempler l'ordre en lui-même. Que si tu es las de m'écouter comme vérité intelligible, soumets-toi à l'autorité de mes Écritures. Écoute-moi, c'est par elles que je vas t'instruire.

14. Il a fallu, mon fils, *que je souffrisse la mort pour entrer en possession de ma gloire*[1]. S'il y avait eu quelque autre voie aussi légitime de la mériter, penses-tu que je l'eusse négligée? Pierre se l'imaginait ainsi, et voulait un jour me détourner de ce chemin dur et fâcheux[2]. Mais il n'a jamais reçu de moi de plus dure réprimande. Je le traitai de *Satan* pour lui faire horreur du sentiment dangereux où il était[3]. Et quoiqu'un moment auparavant je l'eusse loué comme instruit d'en haut sur mes qualités, que je lui eusse promis d'élever sur lui mon Église, et de lui donner les clefs du royaume des cieux, je lui dis rudement devant mes disciples : *Retire-toi de moi, Satan. Tu me tends un piége, parce que tu n'as pas de goût pour les choses de Dieu, mais pour les choses de la terre.* Appelant ensuite à moi le peuple et mes disciples, j'élevai ma voix et je leur dis : *Si quelqu'un veut venir avec moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive. Car celui qui se voudra sauver se perdra, et celui qui se perdra pour l'amour de moi se sauvera.* Tu peux donc juger par ces paroles contenues dans mon Évangile et par l'exemple que je t'ai donné, soit dans le cours de ma vie, soit dans les circonstances de ma mort, que la croix est le vrai chemin qui conduit à la gloire, qu'on ne peut avoir Dieu qu'après lui avoir sacrifié son être propre, et que l'on jouira de lui en d'autant plus de manières qu'on lui aura offert un plus grand nombre de sacrifices.

15. Il faut, mon fils, rentrer dans l'ordre pour être agréable aux yeux de celui qui ne peut souffrir le désordre. Mais comment le pécheur rentrera-t-il dans l'ordre? La peine est due au péché, l'ordre de la justice le demande; le pécheur ne peut donc rentrer dans l'ordre s'il ne souffre pour ses péchés. Trop heureux de ce qu'il peut rentrer en grâce par le mérite que ma satisfaction donne à ses peines : car, si mes souffrances ne sanctifiaient les siennes, il ne pourrait jamais éviter la colère du Dieu vivant. Celui qui vit dans les plaisirs, bien loin de rentrer dans l'ordre, il oblige celui qui ne veut que l'ordre à récompenser, pour ainsi dire, le désordre. Car tu sais bien que c'est Dieu seul qui produit en l'âme tous les plaisirs

1. *Luc.* 24, 46. *Act.* 17, 3. — 2. *Matth.* 16, 23. — 3. *Ibid.*, v. 17.

dont elle jouit dans l'usage des biens sensibles. Or, les voluptueux se servent adroitement des lois que Dieu a établies et qu'il suit constamment, afin de l'obliger à les rendre heureux dans le temps même qu'ils méritent d'être punis. Ils font servir Dieu à leurs péchés et lui en demandent récompense[1]. Quel déréglement! quelle brutalité! quelle insolence! Pour les pénitents, ils appréhendent extrêmement les plaisirs; ils ne demandent point que Dieu leur donne ce qui ne leur est point dû; ils ne l'obligent point à récompenser le désordre; ils se servent humblement des lois de la nature pour faire agir un Dieu juste avec justice, et pour recevoir de sa main le châtiment qu'ils méritent. Du moins ne refusent-ils pas que je les purifie par les afflictions ordinaires, et que je les fasse rentrer dans l'ordre en leur faisant part de ma croix. Ils vivent de leur foi. Ils me font cet honneur de me croire sur ma parole, trop contents de l'avant-goût que leur donne la grandeur de leurs espérances. Ainsi, comme j'aime extrêmement l'ordre et la justice, comme j'aime ma propre raison, le Verbe éternel dans lequel je subsiste, je chéris particulièrement les pécheurs pénitents qui rentrent dans l'ordre, et dont je puis faire un ornement dans le temple spirituel de l'Église, où le désordre ne peut entrer.

16. Courage donc, mon fils; si tu es pauvre, n'oublie pas ta grandeur. Bienheureux sont les pauvres : le royaume du ciel est à eux. Si tu es dans l'affliction, réjouis-toi de la grandeur de tes espérances. Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés : leur tristesse se changera en joie, personne ne pourra leur ravir leur bonheur. Enfin, si tu es persécuté pour la justice, que ta joie soit telle que tu ne puisses la retenir. Le royaume du ciel t'appartient. Tu es bien heureux si les hommes te chargent d'injures et d'opprobres, s'ils te persécutent et disent faussement de toi tous les maux imaginables. Une grande récompense t'est réservée dans le ciel. En un mot, si tu es malheureux et misérable, souviens-toi du sort de Lazare et du riche voluptueux; et comprends, si tu le peux, qu'il faut vouloir être malheureux en ce monde pour mériter d'être heureux en l'autre. Voilà, mon fils, un étrange paradoxe. Mais si tu fais réflexion que tu es un pécheur qui mérite l'enfer, que tu es un chrétien qui a le crucifix pour modèle, que tu es un voyageur qui gagne sa patrie, et qui doit par ses travaux et ses sacrifices mériter un repos et une gloire éternelle, tu jugeras bien que ce paradoxe ne paraît tel qu'aux sens et qu'il ne choque nullement la raison.

17. Mon cher fils, obéis donc humblement sous le marteau qui te

1. *Isaïe* 43, 23.

met en œuvre. Je travaille à ta gloire lorsqu'on te persécute. Souffre dans le silence et ne te console qu'avec moi. Pourquoi te plains-tu avec tes amis de ton persécuteur? Tu excites leurs passions, tu les remplis d'une haine qui tue leurs âmes. Tu te sers de l'amitié qu'ils ont pour toi pour les rendre mes ennemis et les perdre eux-mêmes. Pauvre consolation, impatience toujours indiscrète! Puisque tu es un sujet de chute aux faibles, et que je n'avance point mes affaires en m'appliquant à toi, je t'abandonnerai. Tes malheureux amis entreront dans tes intérêts et tes passions. Ils te vengeront; ils te délivreront de ton affliction et d'entre mes mains; et tu seras peut-être assez sot pour t'imaginer que Dieu a pris un soin particulier de ton innocence.

18. Que la patience et l'humilité sont nécessaires! Un pauvre qui souffre impatiemment sa misère jette dans ceux qui le considèrent une appréhension extrême d'être réduits dans cet état. Il leur inspire l'avarice, et leur est un sujet de chute et de scandale. Mais lorsqu'il a la joie répandue sur le visage, et que bien loin de se plaindre il se juge indigne de l'honneur de la pauvreté, que cette générosité chrétienne est édifiante, et qu'elle imprime fortement dans les esprits le mépris des grandeurs humaines! Celui qui manque de patience et d'humilité dans ses maux n'avance donc ni ses affaires ni les miennes; il ne mérite rien et n'édifie personne. Il commence dès cette vie son enfer, et souffre en démon. Ainsi, mon fils, reçois avec respect la part que je te donne à ma croix, et porte-la avec le même esprit que moi, afin qu'elle te sanctifie et ceux même qui assistent à ton sacrifice. Si tu te défies de tes forces, demande-moi du secours. Console-toi avec moi, et tu trouveras bientôt que mon joug est plus doux, et ton fardeau plus léger que tu ne penses. Si tu veux néanmoins rejeter le calice que je te présente, que ce soit du moins avec respect et avec humilité. Tu peux souvent éviter de souffrir sans m'irriter. L'homme n'est point fait pour la douleur, je compatis à l'horreur qu'il a de la croix; et tu ne peux pas toujours savoir si je veux absolument que tu souffres certains maux. Mais lorsque les maux sont inévitables, à quoi te sert ton impatience et ta fierté? Fais du moins de nécessité vertu; tire force de tes faiblesses, et que tes humiliations et tes misères soient le principe de ta félicité et de ta gloire.

19. O Jésus! quand je vous considère cruellement attaché à un bois infâme, à la vue de tout un peuple qui vous insulte, et que je pense qu'en cet état vous êtes le modèle que les Chrétiens doivent imiter; quand je pense qu'il a fallu que vous-même, chargé des péchés que vous n'aviez point commis, vous méritassiez votre gloire par les

douleurs et par la honte du supplice; quand je me souviens de mes désordres, et qu'on ne peut rentrer dans l'ordre que par le chemin dur et fâcheux de la pénitence; quand je me représente la grandeur de mes espérances, et l'alternative inévitable d'une éternité de supplices ou de plaisirs; ô Seigneur, quand je compare avec attention le temps avec l'éternité, et que je n'y découvre aucun rapport, je m'abandonne avec joie entre vos mains pour recevoir par le marteau des afflictions la forme qu'il vous plaira de me donner par rapport à votre édifice. Mais, hélas! le moindre coup m'ébranle ou me renverse; toutes mes pensées se dissipent, et mes résolutions n'ont aucun effet. O mon Sauveur, par la sueur de sang que vous avez bien voulu répandre dans l'appréhension de vos douleurs, soutenez-moi le courage dans l'exercice de la Pénitence, et faites-moi boire maintenant le calice amer des afflictions, afin qu'assis à votre table, je boive éternellement dans le torrent de la volupté de Dieu, comme parle votre Écriture.

VINGTIÈME MÉDITATION.

Des moyens pour ôter les empêchements à l'efficace de la grâce. De la retraite. De la vigilance.

1. Je comprends, mon unique maître, que pour s'instruire des moyens d'obtenir le secours de votre grâce, il suffit de vous considérer selon les trois qualités que vous portez, de médiateur, d'architecte, et de chef de l'Église, ou, pour le dire en un mot, de cause occasionnelle qui détermine l'efficace de la loi générale de la grâce, par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes en son fils. Je vois que tout ce que vous venez de m'apprendre est fondé sur ces trois qualités; et il me semble qu'on ne peut rien dire sur ce sujet qui n'en dépende. Je suis donc pleinement satisfait sur les moyens d'obtenir le secours de votre grâce. Mais, mon Sauveur, que dois-je faire afin que la grâce actuelle, sans rien perdre de son efficace, produise ou augmente la grâce habituelle ou la charité justifiante? Que dois-je faire afin que la lumière que vous répandez dans mon esprit et que les sentiments dont vous touchez mon cœur opèrent en moi tout l'effet pour lequel vous me les donnez? Car à quoi sert d'obtenir le secours de votre grâce, et mener une vie qui le rende inutile? N'est-ce pas là profaner le sang de la nouvelle alliance, éteindre votre esprit, et vous crucifier de nouveau? Ah! Seigneur, que je ne sois pas semblable à ce serviteur négligent qui connaît la

volonté de son maître et qui ne la fait pas ; ni aux habitants de Capharnaüm, qui seront punis plus sévèrement que Sodome et Gomorrhe, pour le mépris qu'ils ont fait de vos faveurs. Apprenez-moi ce que je dois faire pour ôter tous les empêchements que le monde, la chair et le diable apportent à l'efficace de votre grâce, afin que mon cœur préparé pour la recevoir soit semblable à cette bonne terre qui produit trente, soixante et cent pour un.

2. Ton cœur, mon fils, sera semblable à cette terre[1], à cette bonne terre, si tu es toujours attentif à ma parole, si elle jette en ton cœur de profondes racines, et si, lorsqu'elle veut croître et produire son fruit, de méchantes herbes ne prennent le dessus et ne la suffoquent. Il faut que tu rentres souvent en toi-même et que tu sois attentif lorsque je te parle dans le plus secret de ta raison ; autrement ma grâce ne jettera point de racines dans ton cœur ; ce sera du grain semé dans le chemin, que les passants foulent aux pieds et dont les oiseaux se nourrissent. Mais si les racines que jette la semence ne sont profondes, la moindre chaleur en brûle l'herbe ; le grain qui tombe dans une terre pierreuse germe promptement, mais il se dessèche aussi bientôt, parce que les racines ne peuvent tirer la fraîcheur et la nourriture dont il a besoin. La plupart des hommes écoutent ma parole avec joie, ma grâce fait qu'elle germe promptement en eux, mais il est rare qu'ils y coopèrent ; c'est seulement la délectation que je leur fais trouver dans leur devoir qui les réjouit et qui les ébranle ; et, dès qu'elle cesse, ils cessent d'agir. La pluie du ciel fait germer en eux ma parole ; mais la pluie ne peut imbiber des pierres, elle ne peut s'y conserver. Or, sans elle, on ne peut rien. La chaleur venant, il faut donc que tout se dessèche. Ainsi, mon cher fils, conserve chèrement l'esprit que je t'inspire ; fortifie-toi par mon secours dans de bonnes habitudes ; fais usage de ta liberté par la force que je te donne : en un mot, accoutume-toi à agir par la foi et par la raison, aussi bien que par sentiment et par instinct. Mais parce que les méchantes herbes étouffent la bonne lorsqu'elles prennent le dessus, et que du moins elles partagent le suc et la nourriture, déracine-les de bonne heure ; elles croissent promptement et surprennent les négligents. Méprise donc les richesses avant que de les posséder ; fuis les plaisirs avant d'en avoir joui, crains les honneurs. Ce sont là de faux biens, mais des biens trompeurs qu'on ne peut posséder sans péril ; il suffit souvent d'en avoir joui pour en devenir esclave ; ils partagent le cœur, et quelquefois ils l'occupent tout entier. Cette méchante herbe qui semble défendre d'abord la bonne des ardeurs du soleil et du dégât des

1. *Matth.* 13.

animaux, l'étouffera quelque jour après avoir sucé toute sa nourriture.

3. Je n'ai rien, mon fils, de meilleur à te dire sur ce que tu souhaites de savoir que ce que j'ai dit en cent façons lorsque je conversais familièrement avec les hommes. Lis sans cesse l'Évangile avec le respect et l'attention qui est due à ma parole, bien convaincu que je connaissais parfaitement la maladie des hommes, et que je voulais sincèrement les guérir. Si tu crois que je suis la sagesse de Dieu même et que j'ai tant aimé les hommes que de répandre mon sang pour eux, tu ne douteras nullement qu'on ne court aucun risque à suivre exactement mes conseils. Mais je veux bien te rendre raison de mes instructions et te découvrir les principes dont tu peux tirer lumière pour reconnaître avec évidence la vérité des choses que tu crois déjà par la foi. Écoute-moi sérieusement.

4. De tous les conseils de mon Évangile, ceux qui tendent principalement à favoriser l'efficace de la grâce se réduisent en général à la privation et à la vigilance chrétienne. Il faut se priver autant qu'on le peut de tout ce qui peut partager la capacité de l'esprit et du cœur, C'est là le premier de mes conseils. Mais parce que quoi qu'on fasse on ne peut sortir du monde, quitter son propre corps, se délivrer de l'importunité de ses passions, de son imagination, de ses sens, en un mot se séparer de soi-même et de son amour-propre, il faut être dans une vigilance continuelle, et c'est là le second qui doit, au défaut du premier, favoriser l'efficace de la grâce. L'observation de ces conseils ne suppose ni n'exclut point le secours de la grâce; car il y a bien des choses qu'on peut faire par un mouvement d'amour-propre, quoique sans mon secours on ne puisse ni observer exactement mes conseils, ni rien mériter pour l'éternité en les observant. Ainsi ces conseils regardent généralement tous les chrétiens, les pécheurs sans la grâce, aussi bien que les pécheurs et les justes secourus de la grâce : et si les uns et les autres étaient fidèles à les observer selon leurs forces présentes, ma grâce convertirait tôt ou tard les pécheurs, et les justes ne manqueraient jamais à persévérer jusqu'à la fin.

5. Tu comprendras clairement la nécessité de ces conseils si tu fais réflexion qu'à cause du péché d'Adam tous les hommes naissent avec la concupiscence, par une suite nécessaire des lois de l'union de l'âme et du corps [1], lois d'ailleurs très-sagement établies; que la concupiscence ne consiste que dans la perte que l'homme a faite du pouvoir de suspendre les lois des communica-

1. *Recherche de la Vérité*, éclaircissement sur le péché originel.

tions des mouvements en certaines occasions, ou d'empêcher que l'action des objets se communiquât jusqu'au siége de l'âme ou à la partie principale du cerveau, sur laquelle sont établies les lois de l'union de l'âme et du corps, lesquelles font un homme de ces deux substances opposées; qu'ainsi tous les objets sensibles qui agissent sur le corps frappent l'âme et l'obligent d'avoir des pensées et des mouvements par rapport à eux, et que, laissant même dans le cerveau et dans les nerfs qui servent aux passions des traces de leur action, ils salissent l'imagination et corrompent le cœur, de sorte qu'il suffit d'en avoir joui un moment pour en demeurer esclave jusqu'à la mort.

6. Si tu fais, dis-je, une sérieuse réflexion sur tout ceci, tu comprendras très-distinctement que le plus essentiel de mes conseils pour ôter les empêchements à l'efficace de ma grâce, c'est de fuir tout ce qui occupe l'esprit et qui partage le cœur; car lorsque la grâce actuelle trouve la concupiscence actuellement excitée par la présence ou le souvenir de quelque faux bien, il est évident qu'elle n'a point tout l'effet qu'elle aurait si elle trouvait l'esprit libre et dégagé et la concupiscence endormie ou dans de moindres mouvements. Pour mettre une balance en équilibre, il faut mettre dans le bassin vide d'autant plus de poids qu'il y en a davantage dans le bassin opposé. De même, pour rendre à l'âme l'équilibre d'une liberté parfaite, il faut des grâces d'autant plus fortes et plus abondantes, que le cœur est plus appesanti vers la terre par le poids actuel d'une concupiscence excitée. Tel degré de grâce ou de sentiment prévenant qui serait capable de te convertir si ta concupiscence était assoupie, te sera entièrement inutile si elle te trouve dans le mouvement de quelque passion violente. De sorte qu'un regard, une parole ou un mouvement indiscret peut être la cause de ta damnation, à cause de la combinaison continuelle de l'ordre de la nature avec celui de la grâce.

7. Car ne t'imagine pas que je règle toujours le don de ma grâce sur les dispositions où sont les hommes; rien n'est plus injurieux ou à ma bonté ou à ma sagesse. J'ai mes règles; et, sans rien changer dans les lois de la nature, je saurai bien la réformer ou en tirer ce dont j'ai besoin pour l'exécution de mes desseins. Je respecte la conduite de mon Père; je ne veux pas sans raison troubler l'ordre et la simplicité de ses voies. Les lois de la nature ont très-souvent des suites fâcheuses à cause du péché qui a tout corrompu; mais j'ai mieux aimé chercher tous les moyens possibles d'empêcher ces effets funestes que de renverser ces lois. Je suppose donc la nature corrompue et ces lois sagement établies, et je fais tout servir à mes

desseins ; car c'est pour réparer la nature, sans en offenser les lois, que j'ai donné au monde de si grands exemples et tant d'instructions salutaires.

8. Juge donc par tout ceci de l'utilité de la retraite par laquelle on rompt tout d'un coup avec le monde. De combien de dangers se délivre-t-on ! Combien coupe-t-on de liens par cette action sage et prudente ! On respire, mon fils, dans le monde un air empesté ; tout y est contagieux, principalement pour ceux qui sont trop faciles et qui ont l'imagination vive et délicate. On y parle sans cesse des faux biens avec un air, un ton, des mouvements d'estime et d'ardeur qui ébranlent l'âme et qui répandent dans le cœur le poison qui la tue. Lorsqu'on ouvre les yeux, on y voit l'éclat des richesses qui éblouit et le faste des grandeurs humaines qui abat et qui prosterne les imaginations les plus fortes. On y fait gloire de jouir des plaisirs, de faire grande chère, de passer ou perdre le temps, et d'aimer la vie. Le jeu, la chasse, la danse sont les plus innocents plaisirs ; et l'on croit être sans crime lorsqu'on commet cette injustice effroyable de se donner tout à soi-même, quoiqu'on appartienne tout à Dieu et tout entier à moi-même : à Dieu qui crée, qui conserve, qui anime l'homme ; à moi qui l'ai acquis par mon sang.

9. Tu n'es pas, mon fils, dans le commerce du grand monde, et tu ne cours pas de si grands dangers que plusieurs autres. Le monde n'a pas pour toi de grands charmes, et tu n'en as guère pour lui ; car, comme tu n'as point ce malheureux caractère d'imagination qu'on appelle beauté, finesse, délicatesse d'esprit, le monde est assez mort et crucifié à ton égard, et tu ne vis guère pour le monde. Néanmoins, prends garde à toi, l'affaire est de conséquence. Juge, par les principes que je t'ai exposés, s'il t'est aussi facile de e sauver dans l'état où tu te trouves que dans quelque lieu de reraite ; ne te trompe point volontairement : il s'agit de ton salut. Si la facilité est pareille, demeure comme tu es ; mais si elle est un peu moindre, compare le temps avec l'éternité, et découvre, si tu e peux, la juste estimation de la plus grande facilité qu'il y a de se auver dans un état que dans l'autre. Ah ! mon fils, rien de fini ne e peut comparer avec l'infini ! Le plus petit degré de facilité de se auver vaut mieux que tous les biens imaginables. Un joueur est n fou qui, dans une partie où il y va de cent mille écus, ne méage pas tous ses avantages pour un intérêt de rien. Il ne faut point e vocation particulière pour quitter le monde. On connaît clairement par la raison, on est assuré par la foi, on est convaincu par expérience qu'à tous moments on y trouve des sujets de chute et

de scandale. La retraite est la vocation générale des chrétiens. Il suffit d'être raisonnable pour éviter les dangers ; mais, pour demeurer au milieu des périls, il faut une vocation particulière qui donne droit aux secours nécessaires pour s'en garantir ; autrement on affronte brutalement la mort, et enfin on la trouve ; et l'âme, pleine de rage et de désespoir, se repent éternellement de sa négligence.

10. Fuis donc le monde, évite avec soin tous les commerces dangereux, et ne t'y engage que par un désir pressant d'éclairer des aveugles et de contribuer à l'édifice de mon Église. Rien n'est digne de tes soins et de ton application que ton salut et celui des autres : fais-en ton unique affaire. Si tu cherches des établissements ou des appuis de ta fortune dans ce monde qui se renverse, tu cours risque de n'entrer jamais dans la cité sainte qui existera éternellement ; car les richesses et les grandeurs de ce monde sont des épines, qui te piqueront et t'inquiéteront de telle manière, que ton cœur, agité par mille mouvements divers, ne recevra peut-être jamais utilement la semence de la parole.

11. Il ne suffit pas, mon fils, pour ôter tous les empêchements à l'efficace de la grâce, d'éviter les compagnies dangereuses : il faudrait, si cela se pouvait, rompre tout le commerce que tu as avec le reste de la nature. Tout ce qui passe à ton esprit ou à ton cœur par tes sens, et que je n'ai point sanctifié, est capable de te corrompre. Jamais les sens ne parlent qu'à l'avantage du corps, et Dieu ne t'a donné un corps, aussi bien qu'à moi, que comme une victime que tu dois, aussi bien que moi, lui sacrifier pour mériter ta récompense. Les sens sont insolents et rebelles ; ils ne gardent nulle mesure ; ils n'ont nul égard ni aux circonstances des temps, ni à la sainteté des lieux, ni à la qualité des occupations où l'on est. L'imagination et les passions sont de même humeur. Comme elles doivent aux sens leur naissance, elles entrent aveuglément dans leurs intérêts. L'imagination est une folle qui ne peut souffrir que l'attention soit sérieuse ; et les passions, des emportées qui ne veulent rien de sage, de modéré, de raisonnable. Tel degré de grâce ne peut opérer selon toute sa force si l'esprit n'est libre et le cœur vide et ouvert. Mais les sens appliquent fortement l'esprit aux objets qui les frappent, l'imagination le dissipe et le distrait à tous moments, les passions le troublent et le dérèglent en mille manières, le cœur se remplit ainsi de l'amour des objets sensibles et se ferme à toute autre chose. On ne peut donc ôter les empêchements à l'efficace de la grâce qu'on ne mortifie ses sens, qu'on ne règle son imagination, qu'on ne modère ses pas-

sions, ce qui ne se peut facilement exécuter que par la privation des plaisirs.

12. L'homme veut invinciblement être heureux ; le plaisir actuel rend actuellement heureux. Il est donc naturel que toutes les puissances de l'âme se réveillent et s'ébranlent, et que tout se mette en mouvement dans le corps par la jouissance actuelle des plaisirs. L'homme est fait pour aimer, chercher et posséder le bien. Or, le plaisir actuel marque à l'âme confusément, mais vivement, que le vrai bien est présent ; car il n'y a que le vrai bien qui puisse véritablement agir en elle, et l'âme ne sent jamais mieux qu'on agit actuellement en elle et qu'on la rend heureuse que par le plaisir. Il n'est donc pas possible, quelque philosophe qu'on soit, de conserver la liberté de son esprit et l'occuper fortement à des objets qui ne le touchent point dans le temps qu'on jouit des plaisirs sensibles; plaisirs qui appliquent et l'âme et le corps aux objets qui les causent ou qui semblent les causer. Mais les biens qui se sont fait sentir à l'âme et qui s'en sont rendus les maîtres laissent encore dans le cerveau et dans certains nerfs des traces de leur action et des marques de leur victoire ; et ces traces, réveillant le souvenir des plaisirs possédés, sollicitent sans cesse l'âme, qui n'est jamais sans vouloir être heureuse à la recherche de ces faux biens. Ainsi il est évident qu'on ne peut faire taire ses sens, son imagination et ses passions pour écouter ma parole et suivre les bons mouvements que j'inspire si l'on ne rompt absolument avec les plaisirs. Voici donc, mon fils, ce que tu dois faire.

13. Il faut que tu évites avec soin les plaisirs dont tu n'as jamais joui ; et cela t'est facile, car tu n'en es point esclave, puisque ton imagination n'en est point encore salie. Un ivrogne ne peut, sans des grâces extraordinaires, se délivrer de la servitude où il s'est engagé. Mais un homme qui n'a jamais bu de vin, et dont l'imagination n'a point été corrompue par des discours contagieux sur les effets du vin, peut sans peine, et par des raisons d'amour-propre, s'empêcher d'en boire, si d'ailleurs la compagnie ou quelque respect humain ne l'y engage.

14. A l'égard des plaisirs dont tu as joui, et dont par conséquent tu es devenu esclave, comme tu ne peux t'en priver sans mon secours, il faut nécessairement que tu m'invoques comme ton sauveur, afin que je te délivre de leur servitude. Mais, pour te préparer à ma grâce, compare ces plaisirs avec ceux que la foi te promet et avec les maux éternels dont elle te menace ; considère que tu es pécheur et digne d'être puni, et que tu obliges Dieu à te rendre heureux en conséquence des lois qu'il a établies et qu'il suit con-

stamment. Pense que tu es chrétien et que ton modèle n'est point un Adonis, mais un homme attaché en croix, pénétré de vives douleurs, et couvert de confusion et de honte ! Réjouis-toi d'avoir, dans ces plaisirs dont il est en ton pouvoir de jouir, quelque chose à offrir en sacrifice à Dieu en reconnaissance de ses bienfaits et pour mériter ta récompense. Cherche des motifs de rendre ridicule et impertinente la passion qui te domine, toi qui ne dois reconnaître que Dieu seul au-dessus de toi et capable de te rendre heureux, et prépare-toi par de semblables réflexions à former et à exécuter, avec mon secours, des résolutions généreuses.

15. Mais souviens-toi toujours que, pour vaincre ses passions, il faut fuir les objets qui les produisent. Il est beaucoup plus en ton pouvoir d'éviter l'action de ces objets que de modérer les mouvements qu'ils excitent dans ton cœur. Le mouvement des pieds, des bras, des yeux est entièrement soumis à tes volontés ; tu peux fuir, tu peux baisser la vue, tu peux éviter le coup que te porte l'objet ; mais lorsqu'un objet t'a blessé le cœur, il n'est plus en ton pouvoir de ne pas sentir ta blessure ; car le mouvement des nerfs qui ont rapport aux passions ne dépend point de tes volontés. Lorsque l'imagination est salie par les traces infâmes qu'une beauté sensible y a imprimées, il n'est point au pouvoir de l'âme de la purifier ou d'effacer entièrement ces traces criminelles. Les esprits animaux y prennent leur cours à tous moments et empêchent que la plaie ne se referme. Il faut faire une grande et forte révulsion dans les esprits ; autrement la plaie se rouvre, et le mal s'aigrit de manière qu'on ne peut guérir sans miracle. Mais il n'est pas fort difficile de se préserver du mal et de conserver la pureté de son imagination ; car il est au pouvoir de l'âme de boucher les avenues par lesquelles les objets ont commerce avec les sens ; il est au pouvoir de l'âme de fermer les yeux et de fuir lorsqu'elle appréhende d'être trop pressée. On change d'air lorsqu'on craint de gagner le mal contagieux ; pourquoi ne fuirait-on pas lorsqu'on se sent en danger de perdre Dieu et de tomber dans les enfers ?

16. Fuis donc, mon fils, les objets qui te frappent ; non-seulement ceux qui te renversent, mais ceux qui t'ébranlent. Fuis jusque dans les déserts, si tu veux que je parle familièrement à ton cœur. Lorsque tes sens, ton imagination et tes passions seront dans un parfait silence, alors la semence de ma parole jettera immanquablement dans ton âme de profondes racines par le secours de ma grâce ; et loin de ces objets funestes qui inquiètent l'esprit et partagent le cœur, tu porteras en patience des fruits dignes d'une âme qui a véritablement de la foi et de grandes espérances.

17. Mais, mon fils, si tu peux quitter le monde, tu ne peux pas te quitter toi-même. Tu portes avec toi un ennemi qui te fera jusqu'à la mort une cruelle guerre. Ton corps, ce corps de péché qui doit être détruit, ce corps que Dieu t'a donné comme à moi afin qu'en l'immolant tu te sacrifies toi-même et que tu mérites ainsi légitimement ta récompense; ce corps, dis-je, ne se laissera pas lier sur le bûcher comme une innocente victime. Au contraire, si tu ne veilles sans cesse sur les conspirations secrètes qu'il formera pour te surprendre, il ne manquera pas lui-même de t'immoler au démon, et de te consumer dans l'ardeur de tes propres passions; et la victime, qui doit être la matière de tes mérites et de tes triomphes, sera, si tu ne veilles sur toi-même, le sujet de ta honte et de ton supplice. Oui, mon fils, tu es en épreuve dans ton corps, et cette épreuve est rude, mais c'est pour savoir si tu seras enfin trouvé digne d'entrer dans mon temple et de jouir de la félicité de Dieu même. Prépare-toi donc au combat. Ne t'imagine pas qu'il n'y ait plus rien à craindre à cause que tu ne vois plus guère d'ennemis au dehors. Veille toujours, mortifie tes passions, prépare tout pour le sacrifice. Tu seras tenté, mais tu n'as rien à craindre, pourvu que tu sois vigilant. Lorsqu'on est éloigné des objets qui excitent des passions violentes, les secours ordinaires de ma grâce suffisent pour remporter la victoire, pourvu qu'on ne se laisse point surprendre. Voici donc quelques motifs qui te doivent porter à une vigilance continuelle.

18. Pense souvent à la grandeur de tes espérances, et que de légers travaux augmenteront extraordinairement ta récompense. Crains aussi quelquefois les supplices éternels. Comme on est plus sensible aux maux qu'aux biens, cette réflexion est nécessaire pour réveiller l'esprit et le tenir en haleine. En un mot, pense à ce que tu deviendras un jour, et tu ne pécheras jamais.

19. Joins à la pensée de l'éternité celle de la présence de Dieu. Ce sont les deux réflexions les plus propres que l'on puisse faire pour réveiller l'esprit de l'assoupissement où naturellement il se laisse aller. Pense donc que Dieu te voit faire, que c'est lui qui te donne l'être, le mouvement et la vie; que c'est lui qui fait tout en toi, et dans ce qui t'environne. C'est lui qui t'éclaire, c'est lui qui t'anime, c'est lui qui te réjouit ou qui te blesse à l'occasion des objets. C'est lui qui remue ton bras et transporte ton corps selon tes désirs. Ayant actuellement ces pensées, pourrais-tu obliger Dieu à servir à l'iniquité, à remuer ton bras pour une action injuste ou même indécente, à te faire jouir des plaisirs à l'occasion des corps dont il

te défend l'usage, à t'éclairer l'esprit sur des sujets pour lesquels il ne t'a pas fait?

20. Rentre souvent en toi-même pour apprendre ce qui se passe chez toi. Tâche de découvrir les souplesses de l'amour-propre, et quelle est ta passion dominante. Tu prendras plus facilement une résolution ferme et généreuse de la combattre lorsque tu verras clairement le danger où elle t'expose. Souviens-toi que l'esprit est prompt, mais que la chair est infirme. Défie-toi de tes forces, veille et prie afin que tu ne tombes point dans la tentation. L'esprit humain est trop plein de lui-même; il forme facilement de généreux desseins, mais le poids du corps l'appesantit et le rend impuissant au bien. Étudie l'homme, sa maladie, ses faiblesses, ses inclinations, les lois de l'union de l'âme et du corps, les sens, l'imagination, les passions. Cette étude t'est nécessaire pour te conduire, et si tu fais bien réflexion sur ce qui se passe en toi, tu deviendras bientôt savant sur cette matière.

21. N'oublie pas de penser à ce que j'ai fait pour toi; ne vis pas dans l'ingratitude comme le commun des chrétiens. Je suis ton modèle aussi bien que ton Sauveur; si tu ne te formes sur le fils de l'homme humilié sur la terre, tu ne seras point réformé sur le fils du Dieu vivant environné de gloire et de majesté.

22. Fais-toi une loi inviolable d'employer certaines heures du jour à l'oraison, afin d'obtenir de moi lumière pour reconnaître tes ennemis et force pour les vaincre. Représente-toi souvent tes obligations, ce que tu dois à Dieu comme à ton créateur, ce que tu me dois comme à ton maître, ce que tu dois aux autres hommes comme à mes membres et à mes serviteurs. Heureux si je te trouve faisant ton devoir; je te dis en vérité que je t'établirai sur tous mes biens. Mais veille sans cesse, le Fils de l'homme vient comme un voleur dans le temps qu'on n'y pense point. Ce n'est pas qu'il ait dessein de surprendre; mais c'est qu'il ne change pas sans raison l'ordre de la nature, qui n'attend pas pour donner la mort qu'on se soit préparé à bien mourir. Il faut donc veiller sans cesse; mais ce que je te dis à toi, je le dis à tous, il faut veiller.

23. O mon Sauveur, si la vigilance est nécessaire à ceux même qui vivent dans la retraite, quelle doit être l'inquiétude de ceux qui sont au milieu des villes et dans le commerce du grand monde; de ce monde plein de faste et d'orgueil, qui ne cherche qu'à s'élever; de ce monde plongé dans la volupté, qui ne pense qu'à se réjouir! Que ceux qui ont l'imagination assez ferme pour n'être point ébranlés par l'agitation de ceux qui courent à la gloire, et le cœur

assez pur pour n'être point corrompus par l'air et les manières contagieuses de ceux qui ne respirent que les plaisirs; que ceux-là vivent dans les palais enchantés où se distribuent les honneurs, ou dans ces maisons de plaisir où la volupté habite. Mais que ceux qui se laissent charmer par tous ces vains objets sachent que ce n'est qu'une décoration de théâtre, faite avec de la toile ou du carton ; ou plutôt de purs fantômes qui ne souffrent point la lumière, et qui s'en vont en fumée dès qu'on s'approche d'eux pour les embrasser.

TRAITÉ

DE

L'AMOUR DE DIEU,

EN QUEL SENS IL DOIT ÊTRE DÉSINTÉRESSÉ.

Dieu se connaît parfaitement, ses attributs, ses perfections, toute sa substance, non-seulement selon ce qu'elle est en elle-même, ou prise absolument; mais aussi selon ce qu'elle est, prise relativement à toutes les créatures possibles, c'est-à-dire en tant qu'elle est leur idée ou leur modèle éternel.

Dieu aime sa substance invinciblement parce qu'il se complaît en lui-même. C'est uniquement dans cet amour que consiste sa volonté. Ce n'est point une impression qui lui vienne d'ailleurs, ni qui le porte ailleurs. Il ne peut rien aimer que par la complaisance qu'il prend en lui-même, rien que par rapport à lui; parce qu'il ne trouve qu'en lui-même la cause pour ainsi dire de sa perfection et de son bonheur.

Comme les créatures participent inégalement à son être, imitent inégalement ses perfections, ont plus ou moins de rapport à lui, il est évident qu'il les aime inégalement, puisqu'il n'aime rien que par l'amour qu'il se porte à lui-même, que selon l'ordre immuable des perfections auxquelles ses créatures participent.

Cet ordre immuable est certainement la règle inviolable des volontés divines[1]. C'est la loi éternelle, mais c'est aussi la loi naturelle et nécessaire de toutes les intelligences. Car il est évident que Dieu ne peut pas donner à ses créatures une volonté pour tendre où la sienne ne tend pas, pour ne pas aimer les choses à proportion qu'elles sont aimables, ou que selon le rapport qu'elles ont à sa substance qu'il aime invinciblement. Rien n'est donc juste, raisonnable, agréable à Dieu, que ce qui est conforme à l'ordre immuable de ses perfections.

Saint Augustin ne distingue point ordinairement la charité ou l'amour de Dieu de l'amour de la justice ou de l'amour de l'ordre; parce que l'idée de Dieu comme souveraine justice est plus propre

1. Voy. les *Méd. Chrét.*, méd. IV; *Traité de Mor.*, ch. 1.

à régler notre amour que toute autre idée de Dieu que l'imagination pourrait corrompre et par là nous faire illusion ; mais puisque l'ordre dont je parle n'est que le rapport qu'ont entre elles les perfections divines tant absolues que relatives, il est clair que l'amour de l'ordre n'est que l'amour de Dieu, et de toutes choses par rapport à Dieu. Car aimer l'ordre, c'est aimer les choses selon le rapport qu'elles ont aux perfections divines ; et c'est aimer Dieu considéré en lui-même plus que toutes choses, puisqu'il renferme en lui-même, et d'une manière infiniment parfaite, les perfections de toutes choses.

Si pour être juste il faut toujours vouloir ce que Dieu veut, c'est uniquement et précisément parce que Dieu veut toujours selon l'ordre immuable de ses perfections, et qu'il ne peut jamais se démentir. C'est à quoi il faut bien prendre garde. Car lorsqu'on attribue à Dieu des volontés purement arbitraires ou indépendantes de cette loi, et qu'on s'imagine que c'est vertu que de s'y soumettre, on tombe dans l'erreur et dans le déréglement. On fait Dieu injuste, c'est là l'erreur ; et le déréglement consiste dans la conformité de sa volonté avec celle d'un Dieu imaginaire. La loi éternelle n'est point arbitraire, c'est l'ordre immuable des perfections divines. Dieu, par exemple, peut ôter à ses créatures l'être qu'il leur a donné librement ; mais le souverain domaine qu'il a sur elles ne lui donne pas droit de les traiter injustement. L'être est pure libéralité ; mais le bien et le mal-être, le plaisir et la douleur, la récompense et la peine, doivent être réglés selon l'ordre immuable de la justice, que le juste juge aime invinciblement et par la nécessité de sa nature.

Comme Dieu n'agit que pour lui, il n'a fait les intelligences capables de connaître et d'aimer que pour le connaître et pour l'aimer, que pour connaître la vérité et l'ordre, juger selon la vérité, aimer selon l'ordre ; pour juger, en un mot, comme il juge, aimer comme il aime. La perfection de notre nature consiste donc à consulter la raison et à la suivre : j'entends cette souveraine raison qui éclaire tous les hommes, cette lumière intérieure qui nous fait distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste. Dieu veut certainement cette perfection de notre être, il veut que nous la voulions. Il le veut, dis-je, non d'une volonté purement arbitraire, mais par l'amour invincible qu'il a pour l'ordre immuable. Cette inclination naturelle qui nous reste encore après le péché pour la vérité et pour la justice, en un mot, pour la raison, en est une bonne preuve. Elle se fait même encore sentir, cette inclination, malgré la corruption de la nature ; et nous en suivons toujours les impressions lorsqu'elle n'est point combattue par l'inclination que nous avons pour les plaisirs déréglés. C'est par l'amour qu'ont pour la justice ceux-là mêmes

qui commettent des injustices, qu'ils aiment les justes, et qu'ils les préfèrent à ceux qui leur ressemblent. Tous les hommes ont donc quelque amour pour l'ordre immuable de la justice ; mais ils ne sont pas justes, parce que cet amour n'est pas dominant, et qu'ils ne veulent pas lui sacrifier ce qui actuellement leur plaît davantage.

Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut aimer que ce qui plaît, ni haïr que ce qui déplaît. Si l'on aime l'ordre, c'est que la beauté de l'ordre plaît ; si l'on aime les objets sensibles, c'est parce qu'ils plaisent. Il faut dire la mèmec hose de ce qu'on hait. C'est qu'il est absolument impossible de rien vouloir, si rien ne nous touche ; il est impossible que l'âme soit ébranlée, qu'elle reçoive quelque impression, quelque mouvement, si rien ne la frappe. Mais il y a plaisir et plaisir : plaisir éclairé, lumineux, raisonnable, qui porte à aimer la vraie cause qui le produit, à aimer le vrai bien, le bien de l'esprit ; plaisir confus qui excite de l'amour pour des créatures impuissantes, pour de faux biens, pour les biens du corps. Le premier nous faisant aimer ce que nous devons raisonnablement aimer, il nous rend plus parfaits aussi bien que plus heureux. Le deuxième nous corrompt, parce qu'il nous fait aimer ce que l'ordre nous défend d'aimer. Mais tout plaisir actuel, en tant que plaisir, nous rend en quelque manière heureux, quoiqu'il n'y ait que les plaisirs raisonnables qui rendent solidement heureux, et qui nous conduisent à la jouissance du souverain bien ; car les autres sont accompagnés de trouble, d'inquiétude, et de frayeurs de la véritable misère dont ils seront éternellement suivis.

Il est donc certain que tous les hommes justes ou injustes aiment le plaisir pris en général, ou veulent être heureux, et que c'est le motif unique qui les détermine à faire généralement tout ce qu'ils font. Il est si vrai que tous les hommes aiment le plaisir, que s'ils s'en privent quelquefois, c'est ou pour en avoir davantage, ou pour éviter son contraire, la douleur ; ou enfin parce que l'inclination qu'ils ont pour la perfection de leur être s'y oppose, c'est-à-dire que la vue et l'amour de l'ordre immuable leur en donne de l'horreur. Car la grâce de Jésus-Christ par laquelle on résiste aux plaisirs déréglés est elle-même un saint plaisir ; c'est l'espérance et l'avant-goût du souverain plaisir. Celui qui est animé de l'amour de l'ordre a du moins quelque horreur des plaisirs qui se rapportent aux objets sensibles. Mais ôtez cette horreur, le voilà pris, supposé que la beauté de l'ordre ne le touche point, ne lui plaise point.

Tous les hommes veulent donc être heureux et parfaits ; ou si l'on ne veut pas distinguer le bonheur d'avec la perfection, parce qu'en effet le vrai bonheur en est inséparable, tous les hommes

veulent invinciblement être heureux. Le désir de la béatitude formelle ou du plaisir en général est le fond ou l'essence de la volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer le bien. C'est cet amour propre que ceux qui étudient le cœur humain conviennent qu'il est impossible de détruire, et qui est le principe ou le motif de tous nos mouvements particuliers. Il faut bien que l'amour de la béatitude soit une impression naturelle et commune à toutes les intelligences, puisqu'on découvre dans sa propre volonté qu'en cela tous les hommes se ressemblent; *Beatos esse se velle omnes in corde suo vident*, dit saint Augustin, *tantaque est hac in re naturæ humanæ conspiratio, ut non fallatur homo qui hoc ex animo suo de animo conjicit alieno*. (De Trinitate, lib. 13, cap. 20.)

S'il est donc vrai, comme le dit saint Augustin, que tous les hommes cherchent la béatitude dans tout ce qu'ils font de bien et de mal; *depellendæ miseriæ causa et acquirendæ beatitudinis causa faciunt omnes quidquid vel boni faciunt vel mali* (in Ps. 32); si, comme il le dit encore (De Trinitate, 13, 8), l'amour de la béatitude est une impression du créateur souverainement bon et immuablement heureux en lui-même; en un mot, si cet amour n'est que le mouvement naturel qu'on appelle volonté; il est clair qu'on ne peut aimer Dieu que par l'amour de la béatitude, puisqu'on ne peut aimer que par sa volonté. Ainsi tout amour de Dieu est intéressé en ce sens que le motif de cet amour, c'est que Dieu nous touche comme notre bien, et que nous sommes convaincus qu'il n'y a que lui qui puisse remplir le cœur qu'il a fait pour lui. Mais il ne faut pas confondre les *motifs* avec la *fin*. Notre volonté, l'amour de la béatitude, est une impression de Dieu commune aux bons, aux méchants, aux damnés même ; la délectation de la grâce par laquelle nous le goûtons comme notre bien, et la beauté de l'ordre par laquelle il nous touche et nous reforme sur notre loi, viennent aussi de lui. Mais tout cela nous unit à Dieu comme à notre bien; ce sont les *motifs* par lesquels nous tendons à Dieu comme à notre *fin*.

Les saints contemplent les perfections divines; la beauté de ces perfections leur plaît, c'est-à-dire que la vue ou la perception dont ces perfections les affectent est vive et agréable, car le plaisir n'est qu'une perception agréable. Cette contemplation agréable est donc leur béatitude formelle ou les rend heureux. Mais cette contemplation est certainement inséparable des perfections contemplées, car la perception est inséparable de l'idée qui la cause, et ne peut se rapporter qu'à cette idée. Donc l'amour du plaisir est le motif qui fait aimer Dieu comme la fin; c'est le motif qui fait aimer ce qui plaît ou ce qui produit la perception agréable. Car enfin une

perception sans idée n'est point une perception; il n'y a point de plaisir dans l'âme lorsque rien ne lui plaît. Le plaisir ou la perception agréable se rapporte donc naturellement à l'idée qui affecte l'âme agréablement, ou à ce que cette idée représente. Otez donc aux saints l'amour du plaisir ou de la perception agréable, vous ôtez l'amour de l'idée, et par conséquent l'amour de Dieu, car l'idée de Dieu ne peut être que Dieu, puisque rien de fini ne peut représenter l'infini. Ainsi, ôtez l'amour de la béatitude formelle, vous ôtez nécessairement l'amour de la béatitude objective ou l'amour de Dieu; c'est-à-dire que si Dieu ne produit en vous le motif de son amour, il est impossible que vous l'aimiez comme votre fin, comme votre souverain bien.

Il est vrai, dira-t-on, les saints ne peuvent aimer les perfections divines si leur beauté ne les touche point, si elle ne leur plaît nullement. Mais les saints ne les aiment point, ces perfections, à cause de ce plaisir qui les rend formellement heureux. Leur amour est pur, et cet amour est intéressé. Ils aiment Dieu en lui-même et pour lui-même, et nullement Dieu pour eux-mêmes. Ils s'oublient et se perdent, pour ainsi dire, dans la Divinité; ils se rapportent uniquement à Dieu, et par la parfaite conformité de leur volonté avec la sienne, ils se transforment de manière que Dieu est tout en eux et qu'ils ne sont rien.

Je ne prétends pas approuver ou réfuter tout ce qu'il y a de vrai et de faux dans ces propositions et de semblables, ni traiter à fond du quiétisme bon ou mauvais. Le respect que j'ai pour ceux qui ont entrepris d'éclaircir cette matière ne me le permet pas, et le peu de connaissance et d'expérience que j'ai des voies extraordinaires me le défend. Je prétends seulement expliquer ce que j'en pense, puisqu'un de mes amis m'y a malheureusement engagé dans son dernier ouvrage, malgré le dessein que j'avais pris de garder sur cela un profond silence; je dois expliquer mes sentiments, puisqu'on ne les prend pas bien.

Je crois donc que les plaisirs dont les saints sont touchés à la vue des perfections divines ne sont pas distingués de ces mêmes perceptions. Ces plaisirs ne sont, comme je viens de dire, que des perceptions, mais vives et agréables, de ces perfections, puisque tout sentiment agréable ou désagréable n'est que la perception d'une idée qui affecte l'âme diversement. Car il ne faut pas s'imaginer qu'une même idée touche toujours l'âme d'une même manière. Elle peut l'affecter d'une infinité de perceptions toutes différentes; ce qui fait bien voir que les idées sont fort différentes des perceptions qu'on en a. Si je pense, par exemple, à ma main sans la voir ni la

sentir, la perception que j'en aurai sera bien différente de celle que j'en aurais si je la regardais les yeux ouverts; et celle-ci différera de toutes celles que j'aurais, si je la mettais dans de l'eau chaude, froide, dans le feu, et le reste. Ainsi la couleur, la chaleur, la froideur, le plaisir que l'on sent dans sa main, ne sont autre chose que des perceptions de différents genres, et dont il y a plusieurs espèces; perceptions, dis-je, produites toutes par la même idée, de la main actuellement présente à l'âme et agissant en elle par son efficace; car toutes nos idées particulières ne sont que la substance de Dieu même en tant que relatives aux créatures, ainsi que j'ai expliqué ailleurs, et cette substance est efficace par elle-même. Il n'y a que la substance de Dieu, dit saint Augustin, qui puisse agir immédiatement dans les esprits, les éclairer, les animer, les rendre heureux et parfaits. *Insinuavit nobis animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei* (Tract. 23, in Joan.).

Il me paraît donc 1° que l'amour du plaisir en général devient naturellement l'amour de tel bien, lorsque l'idée de tel bien produit dans l'âme la perception agréable par laquelle ce bien lui est rendu sensible; et qu'alors, si l'âme consent, si elle se repose dans ce plaisir, ce qu'elle ne doit jamais faire lorsque ce plaisir ne représente point clairement la vraie cause qui le produit, elle se repose dans ce bien dont elle a la perception. Elle aime ce bien non-seulement d'un amour naturel, mais encore d'un amour libre.

2° Que plus la perception est vive et agréable, plus aussi l'amour naturel est ardent; plus l'âme est remplie de l'objet qui lui plaît, plus elle s'occupe de lui, plus elle s'oublie elle-même lorsqu'elle suit toute l'impression que le plaisir fait en elle.

3° Que lorsque la perception agréable représente à l'âme la cause véritable qui la produit, ce qui n'arrive jamais dans les plaisirs confus des sens qui se rapportent non à Dieu, qui en est la cause véritable, mais aux objets sensibles, l'âme doit aimer ce qui lui est présenté; car alors c'est le vrai bien. Or, l'amour est d'autant plus parfait qu'il est plus grand pour le vrai bien; et l'on ne peut trop suivre les mouvements que produit en nous la délectation de la grâce, car cette délectation se rapporte naturellement au vrai bien.

4° Le souverain bien, le bien de l'esprit, en un mot le vrai bien, doit et veut être aimé non d'un amour d'instinct, semblable à celui dont on aime les corps, mais d'un amour éclairé. De sorte que l'âme ne doit pas aimer davantage ce dont elle a des perceptions plus vives et plus agréables; souvent même elle ne doit nullement l'ai-

mer. Elle ne doit s'abandonner au plaisir que lorsque ce plaisir est la perception vive et douce du vrai bien. Car il n'y a que la jouissance du vrai bien qui nous rende solidement heureux, heureux et parfaits. Maintenant l'amour de la félicité et de la perfection se combattent, parce que c'est le temps du mérite et que l'âme est en épreuve dans son corps. Ce qui nous plaît actuellement nous corrompt, nous dérègle, nous prive de la vraie félicité. C'est que tous nos plaisirs, excepté ceux de la grâce, se rapportent aux objets sensibles, qui n'en sont point la vraie cause. Mais dans le ciel tout ce qui nous plaira nous perfectionnera; tous nos plaisirs seront purs et nous uniront à la vraie cause qui les produit. Plus nos plaisirs seront grands, plus aussi notre union avec Dieu sera étroite; plus notre transformation, pour ainsi parler, sera parfaite, plus l'âme s'oubliera elle-même, plus elle s'anéantira, plus Dieu sera tout en elle.

Il faut remarquer que nous n'aimons point tant notre être que notre bien-être. Il n'y a point d'homme qui n'aimât mieux l'anéantissement de son être que d'être éternellement malheureux, quelque légère que fût sa douleur. On n'aime donc l'être que pour le bien-être : Dieu nous a faits ainsi, afin que nous ne nous aimassions que pour lui, qui seul peut faire notre bien-être. C'est apparemment pour cela qu'il ne nous a pas donné d'idée claire de notre âme, de peur que nous ne nous occupassions trop de son excellence. Car nous ne la connaissons que par sentiment intérieur; et nous ne connaîtrons clairement ce que nous sommes que lorsque la vue des perfections divines ne nous permettra pas de nous enorgueillir de l'excellence de notre être.

D'où vient, par exemple, qu'un avare se pend, qu'un amant se donne la mort, lorsqu'ils sont pour toujours privés de ce qu'ils aiment? c'est qu'ils regardent la mort comme l'anéantissement de leur être, et qu'ils préfèrent le non-être à l'être privé du bien-être. D'où vient qu'un amant s'oublie si fort qu'il ne s'occupe que de l'objet qu'il aime? c'est qu'il ne trouve son bonheur que dans la jouissance de l'objet aimé. Donc, plus le plaisir est grand, moins l'amour qu'il produit est intéressé, ou moins il y a de retour sur soi; plus on s'anéantit, on se perd, on se transforme dans l'objet aimé, on prend ses intérêts, on entre dans ses inclinations.

Si le plaisir que la raison trouble et que les remords inquiètent, si le plaisir confus, ou dont on ne connaît point clairement la véritable cause, transforme l'âme dans l'objet aimé; si notre cœur est dans notre trésor, comme le dit Jésus-Christ; que ne fait point dans les saints le plaisir éclairé, ce plaisir infiniment doux et pai-

sible par lequel ils goûtent la substance même de la Divinité? Peut-on concevoir une transformation plus parfaite, un amour plus pur ou avec moins de retour sur soi que celui des saints, eux qui connaissent clairement leur vide et l'impuissance de leur nature, et qui savent bien qu'ils ne sont à eux-mêmes ni leur lumière, ni leur vie, ni leur béatitude, mais une pure capacité du souverain bien? On ne peut donc trop suivre l'impression que produit en nous le plaisir, quand ce plaisir est éclairé, quand c'est la perception vive et agréable, non d'une créature impuissante, mais de la véritable cause qui le produit; quand il se rapporte au vrai bien et qu'il nous unit à lui. La grâce de Jésus-Christ est un saint plaisir; c'est, comme la nomme saint Augustin (*De spirit. et litt.*, c. 4.), *une sainte concupiscence.* Est-ce qu'il faut lui résister, et ne pas suivre les mouvements qu'elle nous inspire? Est-ce que le consentement à cette grâce nous fait aimer Dieu d'une manière indigne de lui?

Mais, dira-t-on, il faut aimer Dieu pour Dieu. Je l'avoue, il ne faut pas aimer Dieu pour quelque autre bien que lui, car il n'y a que lui de vrai bien. Il faut l'aimer pour le posséder et jouir de lui. C'est notre souverain bien, c'est la fin où doivent tendre tous les mouvements dont il est la véritable cause.

Ce n'est pas répondre, continuera-t-on. Il faut aimer Dieu pour Dieu en ce sens qu'il ne faut aimer la béatitude formelle, c'est-à-dire qu'il ne faut vouloir être solidement heureux par la jouissance de Dieu que parce que Dieu le veut. C'est en cela précisément que consiste le pur amour. Pourquoi voulez-vous être heureux? Répondez.

Ne me demandez pas pourquoi je veux être heureux, demandez-le à celui qui m'a fait. L'amour de la béatitude est une impression naturelle : interrogez le Créateur. Si elle était de mon choix, je pourrais vous répondre, parce que j'en saurais bien le motif. L'amour de la béatitude objective, l'amour de Dieu est de mon choix; et tous ceux qui aiment Dieu peuvent bien dire pourquoi. C'est que voulant être solidement heureux, heureux et parfaits, ils croient, nonobstant les illusions que leur font maintenant les objets sensibles, qu'il n'y a que Dieu qui les puisse rendre tels; car c'est pour cela que maintenant leur amour est méritoire. C'est qu'ils sont convaincus que la béatitude formelle est inséparable de l'objective; que la perception vive et agréable du bien, qui est la jouissance du bien, ne peut être sans la présence du bien; et que le mouvement de l'âme qu'excite cette perception, et qu'ils suivent volontiers, ne peut tendre que vers le bien dont elle est la perception.

Je puis cependant vous dire que Dieu veut que je veuille invinciblement être heureux, parce qu'il m'a fait libre, et qu'il ne pourrait ni me récompenser ni me punir; comme moi, je ne pourrais ni mériter ni démériter, si le plaisir et la douleur, la perfection ou la corruption de ma nature m'étaient indifférents. Je puis vous dire qu'ayant nécessairement voulu que sa loi, l'ordre immuable fût aussi la nôtre, il fallait non-seulement que la beauté de cette loi nous plût, mais encore que nous aimassions naturellement ce qui nous plaît. Voilà pourquoi ceux qui se conforment à cette loi sont remplis de joie, et que le trouble et l'horreur saisissent ceux qui se révoltent contre elle. Tous veulent invinciblement être heureux; mais les uns s'attendent que leur soumission sera récompensée, et les autres sont intérieurement menacés que leur révolte sera punie. Ainsi le désir invincible de la félicité s'accorde parfaitement avec l'amour de la justice. Il nous fait vouloir ce que Dieu veut que nous voulions; et lorsqu'il est éclairé par la lumière de la raison, excité par la foi et la délectation de la grâce, il nous conduit à toute la perfection et à toute la félicité dont nous sommes capables.

La souveraine perfection, direz-vous encore, c'est de ne vouloir être ni heureux ni parfait. La perfection et la béatitude formelle sont créées; il ne faut vouloir que le Créateur. Le désir de sa perfection propre est une avarice spirituelle; celui de la béatitude formelle, de sa propre félicité, n'est qu'un amour-propre tant de fois condamné par les saints. Ces désirs ne sont bons qu'à nous inquiéter. L'amour pur n'est qu'une entière conformité de notre volonté avec celle de Dieu. En doutez-vous?

Non, je n'en doute pas, mais apparemment je ne l'entends pas comme vous l'entendez. Otons les équivoques. Je crois que la volonté de Dieu, qui est notre règle, n'est nullement celle qui permet le mal, car certainement Dieu ne veut pas positivement tout ce qu'il permet. Je dis plus, ce que Dieu veut n'est pas toujours la règle de ce que nous devons vouloir. Par exemple, Dieu veut cent justes cent fois davantage qu'un seul. Cependant je dois vouloir être juste préférablement à cent. Car, comme dit l'apôtre, il ne faut pas faire le mal afin qu'il en arrive du bien. Ce que Dieu veut que nous voulions, voilà précisément notre règle. Mais comment saurons-nous ce que Dieu veut que nous voulions à l'égard des choses qui ne sont point clairement marquées dans la loi écrite? Il y a, par exemple, des gens qui prétendent que c'est une propriété contraire à la charité parfaite ou au pur amour que de souhaiter davantage les dons de Dieu pour soi-même que pour un

autre, et à plus forte raison que pour cent autres, par cette raison qu'il faut aimer son prochain comme soi-même. Ils prétendent que saint Paul a souhaité sérieusement d'être séparé de Jésus-Christ pour le salut de ses frères, et que, supposé, disent-ils, que Dieu le voulût, on doit vouloir sa damnation éternelle. Comment pourrons-nous donc éclaircir ces questions, et savoir précisément ce que Dieu veut que nous voulions, afin de conformer notre volonté à la sienne? c'est ce qu'il faut examiner.

J'ai déjà dit que la volonté de Dieu n'était que l'amour qu'il se portait à lui-même, que la complaisance qu'il avait dans ses divines perfections; qu'il se connaissait parfaitement, et qu'il voulait être précisément tel qu'il est. Notre volonté sera donc entièrement conforme à la sienne, si nous l'aimons, si nous le voulons tel qu'il est, si les mouvements de notre volonté sont réglés sur l'ordre immuable de la justice. Le pécheur ne veut point que Dieu soit ce qu'il est; s'il le veut puissant, il ne le veut point juste; ou, s'il le veut juste, il voudrait bien qu'il fût impuissant, car personne ne veut être éternellement malheureux. Celui qui veut être heureux plus qu'il ne mérite de l'être par ses bonnes œuvres sanctifiées en Jésus-Christ, n'aime point Dieu véritablement tel qu'il est, car il voudrait que Dieu voulût ce que l'ordre immuable de sa justice l'empêche de vouloir. Les saints dans le ciel, qui voient et qui aiment Dieu tel qu'il est, ne veulent pour eux que le degré de bonheur qui est écrit dans la loi divine. C'est pour cela qu'ils sont parfaitement contents, sans jalousie contre les autres, et même sans compassion pour les damnés; car, outre qu'ils aiment Dieu tel qu'il est, on ne désire jamais, lorsqu'on est sage, ce que l'on voit évidemment impossible.

Ceux donc qui ne veulent être heureux qu'autant qu'il est juste qu'ils le soient, qui travaillent de toutes leurs forces à l'acquisition des vertus, à régler toute leur conduite sur la loi divine, sachant bien que Dieu est juste et que c'est l'unique moyen d'augmenter leur bonheur, leur jouissance future du vrai bien, leur complaisance en lui, leur transformation, pour ainsi parler, dans la divinité; en un mot, ceux qui veulent Dieu tel qu'il est et qu'il agisse toujours en eux selon ce qu'il est, veulent Dieu comme Dieu se veut, ils aiment Dieu comme Dieu s'aime. On ne peut concevoir de volonté plus conforme à celle de Dieu que la leur. C'est donc en cela que consiste précisément le pur amour.

Il est vrai qu'ils aiment Dieu pour eux, en ce sens qu'ils veulent être heureux par sa jouissance.

Mais, 1° leur fin dernière c'est Dieu, puisqu'ils ne tendent qu'à

lui. Bien loin de s'arrêter à eux-mêmes, comme le sage prétendu des Stoïciens, ou aux objets sensibles, comme les Épicuriens, ils reconnaissent le vide et l'impuissance des créatures.

2° Ils aiment Dieu pour Dieu, puisqu'ils le veulent pour lui-même et qu'ils sont contents de jouir uniquement de lui.

3° Ils s'aiment pour Dieu et se rapportent tout à lui, leur béatitude même, puisqu'ils ne prétendent jouir de lui qu'autant qu'il le voudra; qu'il le voudra, dis-je, non d'une volonté purement arbitraire, inconnue, imaginaire, et dont le vrai Dieu n'est pas capable, mais d'une volonté toujours réglée sur l'ordre immuable de la justice.

4° Ils ne veulent être heureux que pour la gloire de Dieu, puisqu'ils veulent que Dieu soit tel qu'il est et qu'il n'agisse en eux que selon ce qu'il est. Car enfin Dieu ne se glorifie que d'être ce qu'il est et d'agir toujours selon ce qu'il est. Dieu ne peut agir que par sa volonté, qui n'est que l'amour qu'il porte à ses perfections, dans lesquelles il se complaît et dont il se glorifie. Dieu ne tire pas sa gloire de nos adorations et de nos louanges, mais nous y trouvons la nôtre, car notre véritable gloire c'est d'être tels que nous devons être.

Le motif de leur amour, c'est qu'ils veulent être heureux; mais ce motif vient uniquement de Dieu, qui ne nous l'a donné qu'afin de nous porter vers lui, qu'afin que nous l'aimions comme notre fin. L'amour de la béatitude formelle est physique et nécessaire, et les commandements ne regardent que l'amour de choix, que l'amour libre, que ce qui dépend de nous. L'Écriture sainte suppose toujours en nous l'amour de la béatitude formelle, c'est une vérité incontestable. Serait-elle propre à corrompre les parfaits et à anéantir le pur amour?

La béatitude formelle est créée, mais l'amour de cette béatitude l'est aussi. Tout cela vient du Créateur et ne dépend nullement de nous. Ce qui dépend de nous avec la grâce, c'est de bien placer notre amour, c'est d'aimer comme souverain bien la cause qui nous rend capables d'aimer. Notre perfection est aussi créée; mais comme elle consiste à suivre la raison, à aimer l'ordre, c'est-à-dire à aimer Dieu sur toutes choses, et toutes choses selon le rapport qu'elles ont avec Dieu, c'est assurément aimer Dieu que d'aimer sa perfection, ou du moins c'est s'aimer pour Dieu et selon Dieu.

A l'égard du prochain, il faut l'aimer comme soi-même, en ce sens qu'il faut l'aimer comme on se doit aimer soi-même, c'est-à-dire qu'il faut lui souhaiter le souverain bien et faire ce qui dépend de nous afin qu'un jour il en jouisse avec nous; car Dieu est un bien commun à tous les esprits, tous peuvent jouir de lui sans rien diminuer à notre égard de son abondance.

Mais si on pouvait supposer que tel don de Dieu utile pour notre salut, car je ne parle pas des biens temporels, ne nous serait pas donné s'il était donné à cent autres; il me paraît certain qu'on devrait se vouloir ce don plutôt qu'à cent mille autres, par cette raison qu'il faut aimer Dieu de toutes ses forces infiniment plus que toutes choses, et que ce n'est pas l'aimer ainsi que de préférer le salut de tous les hommes au sien. Car on ne peut aimer Dieu parfaitement comme son souverain bien, si l'on ne jouit de lui, si sa substance ne nous affecte et ne nous plaît. C'est pour cela qu'on n'accomplira parfaitement le précepte de l'amour de Dieu que dans le ciel. L'ordre veut que tout le mouvement que Dieu imprime sans cesse en nous se termine à lui; Dieu ne nous a faits que pour lui, nous devons donc vouloir notre salut préférablement à celui de tous les autres; car nous ne voulons, nous n'aimons que par notre volonté, et non par la volonté des autres. C'est amour-propre si on le veut, mais éclairé et conforme à l'ordre; conforme non à ce que Dieu veut en général, mais à ce que Dieu veut que nous voulions chacun en particulier.

Cent hommes, dira-t-on, loueront Dieu plus qu'un seul. Ainsi c'est préférer son salut à la gloire de Dieu. Hé bien, je le veux encore, mais à une gloire étrangère, à une gloire qui n'est point la règle et la fin des volontés divines, à une gloire que Dieu ne veut pas que je préfère à sa véritable gloire. Dieu ne tire sa véritable gloire que de lui-même. Il veut bien que tous les esprits l'adorent et le louent, car cela est conforme à l'ordre immuable de la justice; mais il est si peu vraisemblable que cette gloire soit la règle et la fin de sa conduite, que le plus grand nombre des hommes le blasphèmera éternellement. Ne marque-t-il pas par là que lui qui ne peut agir que pour sa gloire, ne la tire pas, cette véritable gloire, des louanges qu'on lui donne. Dieu se complaît dans ses attributs, il se glorifie de les posséder, voilà sa gloire. S'il agit, il le fait toujours d'une manière qui porte le caractère des attributs dont il se glorifie, en cela il trouve sa gloire. Que les hommes blasphèment contre la Providence; elle porte le caractère de la divinité; Dieu ne la changera donc pas; il ne se démentira pas pour leur plaire et s'attirer leurs louanges, parce que ce n'est pas d'eux mais uniquement de lui-même qu'il tire sa gloire : en deux mots, c'est que Dieu veut être ce qu'il est et agir toujours selon ce qu'il est; c'est uniquement en cela qu'il met sa véritable gloire; or celui qui veut posséder le souverain bien et ne veut être heureux dans cette jouissance qu'autant que l'ordre de la justice le demande, veut Dieu tel qu'il est et qu'il n'agisse en lui que selon ce qu'il est,

Donc il veut la gloire de Dieu et sa véritable et solide gloire ; il veut, il aime Dieu, comme Dieu se veut et comme il s'aime; mais supposé qu'il fût damné comme tel, la divinité ne lui plaisant plus, il serait impossible qu'il l'aimât et qu'il se complût en elle.

On fait ordinairement cette objection contre ce que je viens d'établir, savoir, que tout amour de Dieu est nécessairement intéressé, en ce sens que le plaisir en est le motif, en prenant le plaisir généralement pour la modification de l'âme, pour la perception agréable qu'excite en elle tout ce qui plaît. Celui qui aime véritablement son ami l'aime, dit-on, sans aucun retour sur soi, sans qu'il ne reçoive ou qu'il en espère aucun avantage. L'amitié sincère est parfaitement désintéressée, serait-il possible que la charité parfaite ne le fût pas ?

Je réponds qu'on se trompe fort de croire que l'amitié soit désintéressée dans le sens que je prétends que la charité ne l'est pas, car si on y prend garde on verra le contraire. Si l'on aime quelqu'un uniquement parce qu'on le croit homme de bien, c'est parce qu'on a toujours quelque amour pour la justice et que cet amour se répand sur celui que l'on croit juste. Or la beauté de la justice ne se fait aimer que parce qu'elle plaît naturellement à tous les hommes, quoique ordinairement elle ne leur plaise pas tant que les objets sensibles qui les touchent plus vivement. Que si notre ami nous paraît injuste et déraisonnable, nous ne pouvons alors l'aimer que parce qu'il nous aime, qu'il prend ou qu'il a pris nos intérêts; et il est visible que notre amitié est fondée sur ce que nous nous aimons nous-mêmes et que l'ingratitude nous déplaît; enfin si nous l'aimons à cause de ses manières ou telles qualités qu'on voudra, c'est assurément parce que ces qualités nous plaisent. Souvent on aime les gens sans pouvoir dire pourquoi, parce qu'on n'a pas fait de réflexion sur le motif qui a excité l'amour, mais en y pensant on le découvre, ce motif.

Mais il n'en est pas de même de l'amour de Dieu que de l'amitié qu'on a pour ses amis : on doit aimer Dieu seul comme son bien, car il est certain qu'il a seul la puissance de nous rendre heureux. Or il est clair que tout mouvement de la volonté conforme à un jugement vrai est un mouvement droit et agréable à Dieu, puisque c'est un mouvement qui exprime le jugement que Dieu porte de lui-même. Mais il ne faut nullement aimer son ami comme son bien, comme ayant quelque puissance véritable d'agir en nous ; car toutes les créatures sont à cet égard également impuissantes, et tout mouvement de la volonté conforme à un faux jugement est un mouvement déréglé.

Cependant si nous supposons que cet ami a quelque espèce de pouvoir de nous rendre heureux, et qu'il le juge ainsi lui-même, il trouvera sans doute fort mauvais que nous ne nous adressions pas à lui dans le besoin que nous en avons, surtout s'il peut nous secourir sans qu'il lui en coûte rien, ou sans qu'il fasse rien qui soit contraire à ce qu'il se doit à lui-même, parce que notre conduite à son égard exprimerait un jugement contraire à celui qu'il porte de ses qualités, dans lesquelles je suppose qu'il a de la complaisance. Il aurait quelque sujet de croire que nous ne voudrions pas lui avoir une nouvelle obligation de l'aimer, et cela le choquerait sans doute. Mais s'il croyait voir dans notre cœur que nous l'aimons véritablement, ou il jugerait que quelque orgueil secret serait le principe de notre réserve à son égard, et que nous méprisons le bien qu'il pourrait nous procurer, ce qui ne lui plairait nullement s'il en jugeait autrement que nous, et s'il était, comme Dieu l'est, la cause du mouvement que nous aurions pour ce bien. Or le désir d'être heureux est un motif dont Dieu seul est la cause; plus le plaisir est grand, plus la perception de la substance divine est vive et agréable; plus aussi l'âme s'unit à Dieu, plus elle est, pour ainsi dire, forcée de l'aimer. Si nous sommes raisonnables, nous ne désirons d'être touchés de ce saint plaisir, nous ne voulons jouir de la béatitude qu'autant que l'ordre de la justice le demande, qu'autant que Dieu nous le peut accorder, sans rien faire contre ce qu'il se doit à lui-même; ou plutôt nous voulons en cela qu'il n'agisse que selon ce qu'il est, qu'il agisse en Dieu, mais en Dieu souverainement bon et immuablement heureux, comme le dit saint Augustin. Donc si nous prétendons aimer Dieu sans qu'il nous plaise, sans goûter qu'il est bon, ou du moins sans l'espérance ferme que nous le posséderons un jour avec plaisir, c'est-à-dire par des perceptions vives et douces que sa substance produira dans notre âme, nous prétendons l'impossible. Nous réduisons la charité ou le pur amour de Dieu à un jugement spéculatif des perfections divines; car on ne peut aimer Dieu d'un amour d'union, ni même d'un amour de complaisance, si sa substance ne nous touche, ou que l'on n'espère qu'elle nous touchera agréablement, si elle ne nous plaît effectivement. On ne peut prendre de part à la joie de son ami que par le plaisir qu'on reçoit aussi bien que lui; on ne peut aimer sans motif, et tout motif n'est qu'une modification de soi-même, une perception agréable d'un objet qui plaît, duquel on jouit ou dont on espère de jouir. La perception que les saints ont de Dieu dans le ciel est claire et agréable; en tant que claire, ils le connaissent, ils l'estiment, ils en jugent; en tant qu'agréable, ils l'ai-

ment. C'est confondre les choses que de prétendre que la perception, en tant que claire, d'un objet en lui-même et sans rapport à nous, soit le motif de notre amour; comme de prétendre qu'en tant qu'agréable elle le doive être de nos jugements. Je dis d'un objet considéré en lui-même et sans rapport à nous; car la perception claire d'un objet par rapport à nous, ou comme capable de nous rendre heureux, est le seul motif auquel nous devions nous rendre. Le plaisir est le motif de l'amour; mais il ne faut jamais aimer que Dieu, que celui qu'on voit clairement en être la véritable cause.

De tout ce que je viens de dire il s'ensuit : 1° que l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé en ce sens qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la perfection et la félicité de notre être; en un mot, pour le plaisir pris en général, ou pour les perceptions agréables qui se rapportent à la vraie cause qui les produit et qui nous la font aimer.

2° Que l'amour pur est l'amour de Dieu tel qu'il est, juste aussi bien que puissant, sage, etc.; car c'est ainsi que Dieu s'aime : et cet amour est d'autant plus ardent que Dieu, précisément tel qu'il est, et non tel que l'imagination le peut représenter, nous plaît davantage, puisque c'est le plaisir ou la perception douce et paisible que les saints ont des perfections divines qui fait qu'ils s'oublient pour ne s'occuper que de lui.

3° Qu'ainsi l'amour de Dieu uniquement comme puissant ou bienfaisant, en prenant ce mot selon les idées vulgaires, ne justifie pas. C'est l'amour de Dieu humainement débonnaire, et non de Dieu tel qu'il est. Il n'y a que celui qui aime Dieu tel qu'il est qui soit juste. Et la réciproque est vraie : il n'y a que le juste qui puisse aimer Dieu tel qu'il est; car certainement on ne peut aimer que son bien, et Dieu ne peut être le bien de celui qui n'est pas juste; car quoique Dieu soit puissant et bienfaisant, il est juste; et comme il agit toujours selon ce qu'il est, il ne peut pas user de sa puissance pour récompenser l'injustice qu'on lui rend. Il est le bien des bons et le mal des méchants. *Cum electo electus eris, et cum perverso perverteris*[1]. Cependant l'amour de Dieu comme bienfaisant nous dispose fort à l'amour de Dieu tel qu'il est; car puisqu'on aime souvent ses bienfaiteurs jusque dans leurs vices, il faut être bien ingrat et bien déraisonnable pour ne pas aimer Dieu tel qu'il est, surtout lorsqu'on est convaincu que sans cela il n'est pas possible qu'il nous comble de bienfaits.

4° Mais que l'amour de Dieu comme notre véritable béatitude objective, comme la cause de notre perfection aussi bien que de

1. *Psal.* 17.

notre félicité, comme notre lumière, notre loi inviolable, la cause de notre justice, nous rend certainement agréables à Dieu lorsque cet amour est dominant. Car l'amour de l'ordre qui fait notre perfection est l'amour de Dieu tel qu'il est, et de toutes choses selon le rapport qu'elles ont avec lui, à proportion qu'elles sont aimables. Mais pour aimer l'ordre il faut qu'il nous plaise. On ne peut être solidement heureux et être déraisonnable, avoir le cœur déréglé. Pour l'être véritablement, il ne suffit pas que Dieu nous donne des perceptions vives et agréables d'un faux bien, qui se rapportent à une créature impuissante et que la raison nous défend d'aimer. Il faut se plaire dans la jouissance du vrai bien, et savoir même que cette jouissance sera éternelle, parce que notre volonté étant parfaitement conforme à celle de Dieu, il aura toujours la bonté de se communiquer à nous.

5° Qu'un homme juste et qui a le pur amour ne doit et ne peut même accepter sérieusement sa damnation. Il ne le *doit* point, car étant juste, il commettrait une injustice contre lui-même en consentant à celle d'un Dieu imaginaire, et dont le vrai Dieu est incapable, puisque le vrai Dieu est juste et qu'il ne peut vouloir ou agir que selon ce qu'il est. Et personne ne *peut* accepter sa damnation, si ce n'est que l'on trouve plus de plaisir actuel, ou que l'on soit certain que l'on en aura davantage dans cette acceptation, qu'on ne craindrait de douleur dans une damnation en idée et qui ne fait point actuellement de mal; car quand deux choses sont proposées pour en faire choix, on peut bien suspendre son consentement, puisqu'on est libre; mais lorsqu'on se détermine, on ne peut le faire que pour ce qui nous plaît le plus, ou pour ce qui nous déplaît le moins actuellement, ou pour ce dont on espère plus de plaisir. Je prends toujours plaisir dans la signification la plus étendue. Il y a bien de l'apparence que ceux même qui s'imaginent accepter véritablement leur damnation ne tâchent de le faire que pour assurer leur salut, que par la crainte même d'offenser Dieu et d'être damnés. Ils croient peut-être que pour assurer leur salut et éviter la damnation il est nécessaire de vouloir l'accepter. Ainsi l'amour-propre qu'ils veulent détruire, au lieu de les régler, leur fait illusion.

6° Que cependant un homme juste doit et peut accepter son anéantissement, supposé que Dieu le voulût. Cette supposition quoique impossible en un sens, ne détruit point l'idée du vrai Dieu, comme fait celle de la damnation du juste; parce que l'être est pure libéralité, mais le bien et le mal-être doivent être réglés par la justice. Les justes *devraient* donc accepter leur anéantissement, parce qu'ils seraient injustes de ne pas conformer leur volonté à celle du

vrai Dieu ; et ils le *pourraient*, parce qu'il n'y a que le désir d'être heureux ou de n'être pas malheureux qui soit invincible. L'être précisément comme tel, sans le bien et le mal-être actuel ou futur, paraît fort indifférent à la volonté, car sans quelque espérance ou quelque crainte d'une autre vie, et sans la douleur actuelle qu'on souffre à se donner la mort, il y a bien de l'apparence que tous ceux-là se la procureraient qui sont actuellement misérables et pleinement convaincus qu'ils ne seront jamais délivrés de leurs misères.

7° Qu'Adam après son péché, sachant qu'il méritait une éternité malheureuse, devait mais ne pouvait plus aimer Dieu tel qu'il est ; puisque Dieu qui était son bien et sa fin ne pouvait plus l'être, mais uniquement son mal ou la cause véritable de ses éternelles douleurs. Il ne devait plus être capable que de désespoir, qui produit nécessairement le désir de n'être plus. Mais la connaissance du médiateur ayant produit en Adam l'espérance que Dieu deviendrait son bien, alors il a pu l'aimer tel qu'il est.

8° Qu'en supposant néanmoins que Dieu lui eût rendu l'amour dominant de l'ordre, il aurait pu aimer Dieu vengeur et déterminé à le punir, pourvu néanmoins que la beauté de la justice ou l'horreur de l'injustice fût un motif plus fort et plus vif que la douleur ; c'est-à-dire que l'ordre immuable de la justice lui plût davantage, ou que l'injustice lui fît plus d'horreur que la douleur actuelle. C'est en ce sens que j'ai dit ailleurs que *ceux qui voient Dieu tel qu'il est l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs;* et que *ce n'est pas l'aimer comme il mérite de l'être, que de l'aimer seulement à cause qu'il est le seul qui puisse causer en nous des sentiments agréables*. L'objection à laquelle je répondais déterminait le mot de plaisir aux plaisirs confus et sensibles. Et quand je dis ici qu'on ne peut rien aimer que ce qui plaît, je prends le mot de plaisir dans toute son étendue. Au reste, je n'examinais pas dans les *Conversations chrétiennes* la question dont il s'agit. Pour s'instruire de mon sentiment là-dessus, il fallait plutôt lire le *Traité de morale* que j'ai fait, ou du moins le chapitre VIII. Ce traité regarde bien plus la question dont on dispute, et il est plus nouveau que les *Conversations* que j'ai composées il y a plus de vingt ans. On doit croire que les auteurs sont moins ignorants à cinquante ans qu'à trente ou quarante, et que les efforts qu'ils doivent faire pour avancer dans la connaissance de la vérité ne sont pas entièrement inutiles. Mais de plus il ne faut pas s'imaginer que tout ce que dit un auteur ce soit véritablement son sentiment. Car on dit bien des choses par préjugé ou sur la foi des autres, et parce qu'elles paraissent d'abord vraisemblables, surtout quand ce qu'on dit ne regarde qu'indirectement le sujet qu'on traite. Il y a

dans mes livres cent endroits contraires au sentiment qu'on a voulu m'attribuer. On peut dire avec vérité qu'on n'a de sentiment déterminé qu'à l'égard des questions que l'on a sérieusement examinées. Et tous ces passages qu'on entasse pour se prévaloir de l'autorité des autres ne prouvent pas même que ceux que l'on cite aient eu véritablement l'opinion qu'on leur attribue. On pourrait souvent prouver le contraire par d'autres passages des mêmes auteurs ; et peut-être que s'ils revenaient au monde, ils nous diraient de bonne foi qu'ils n'ont jamais examiné la matière sur laquelle on prétend décider par leur autorité.

9° Il suit encore des principes que j'ai tâché d'établir : que l'indifférence pour sa béatitude, pour sa perfection et pour son bonheur est non-seulement impossible, mais qu'il est très-dangereux d'y prétendre, parce que cela ne peut qu'inspirer une nonchalance infinie pour son salut, qu'il faut opérer, comme dit l'apôtre, *avec crainte et tremblement*. Cette indifférence par laquelle on prétend détruire entièrement l'amour-propre ne le combat qu'en apparence. C'est une victoire imaginaire qui nous flatte d'autant plus qu'elle nous coûte moins. Il est vrai que pour en venir là il a fallu bien combattre contre la raison et contre l'impression naturelle que Dieu met en nous pour la béatitude. Elle coûte beaucoup cette victoire prétendue par cet endroit-là ; mais il n'en coûte peut-être à l'amour-propre corrompu rien de ce qui le flatte le plus.

10° Que ces états de sécheresse dans lesquels on n'a point de goût pour la vertu sont fort dangereux ; il serait impossible alors de résister aux tentations si l'on n'était soutenu du moins par une secrète horreur du péché ; car le dégoût du vice nous touche quelquefois aussi vivement et plus vivement que le goût de la vertu ; cela , dis-je , serait impossible, puisqu'il n'est pas possible de persévérer dans le bien sans la grâce de Jésus-Christ ; car, selon saint Augustin, les secours de la grâce de Jésus-Christ ne consistent que dans de semblables sentiments. Il n'y a que la lumière et le sentiment qui déterminent nos diverses volontés : la lumière est la grâce du Créateur, et le sentiment est celle du Réparateur. L'état des sécheresses est le plus méritoire, mais il n'est pas le plus sûr.

11° Qu'il faut travailler de toutes ses forces à l'acquisition des vertus, à sa propre perfection, par le désir même qu'on a pour son bonheur futur ; sachant bien que, Dieu étant juste, c'est une nécessité que l'un soit réglé sur l'autre. Il faut que ce désir d'être heureux, dont l'abus fait les voleurs et les avares, nous rende avares de cette avarice spirituelle que quelques gens condamnent comme contraire à la volonté de Dieu. *Hæc est voluntas Dei sanctificatio*

vestra, dit saint Paul. *Estote perfecti sicut Pater vester cœlestis perfectus est*, dit Jésus-Christ même. On ne peut trop désirer sa perfection. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'on la puisse acquérir sans le secours de Jésus-Christ, sans ces grâces de lumière vive et de sentiment par lesquelles la beauté de l'ordre nous touche et le désordre nous fait horreur; car il faut que l'amour-propre soit éclairé, et en même temps vivement touché par les vrais biens, afin de pouvoir les aimer.

12° Enfin il s'ensuit que cette proposition, « Il ne faut souhaiter sa béatitude que parce que Dieu le veut », est du moins équivoque; car elle est fausse en ce sens qu'elle suppose qu'il dépende de nous de vouloir être heureux, ou que nous puissions avoir des motifs préalables au désir de la béatitude, par lesquels nous puissions la vouloir ou ne la vouloir pas, elle qui est le principe de tous nos désirs. C'est à peu près comme si l'on disait qu'il ne faut être que parce que Dieu le veut. Le motif du désir naturel que nous avons pour la béatitude est en Dieu, qui en est l'auteur, et nullement en nous. Mais cette proposition est vraie en ce sens que, voulant être solidement heureux dans la jouissance du souverain bien, nous devons nous contenter du degré de jouissance qui nous sera prescrit dans la loi éternelle, parce que ce plus petit degré remplit suffisamment le désir naturel que nous avons pour la béatitude; qu'aimant l'ordre, nous avons un motif de nous y conformer, et que, lorsqu'on a sujet d'être content, et qu'on est sage et éclairé, on ne désire point ce qui est non-seulement injuste, mais absolument impossible. Mais présentement que nous sommes en état de mériter par notre coopération à la grâce, plus nous aimons Dieu, plus nous devons aspirer à la plus haute perfection, parce qu'en effet plus le bonheur des saints est grand, plus ils jouissent parfaitement de Dieu, plus aussi leur amour est ardent et leur transformation parfaite.

N'en voilà que trop, ce me semble, pour prouver que je ne suis pas dans le sentiment qu'on a voulu m'attribuer, et que ce n'est pas sans raison que je ne veux pas m'y rendre. En effet, prévenu comme je le suis d'estime et d'amitié pour l'auteur de la *Connaissance de soi-même*, il me fallait de bonnes raisons, ou du moins que je crusse telles, pour m'éloigner de ce qu'il pense sur l'amour désintéressé. Mais si cet écrit suffit pour faire connaître mes sentiments sur cela et sur quelques autres questions qui y ont rapport, je doute fort qu'il soit suffisant pour en convaincre les autres; car, outre qu'il est trop court et qu'il suppose bien des choses prouvées ailleurs, la matière est plus obscure et plus difficile qu'on ne croit.

Comme nous ne connaissons notre âme et ses facultés que par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, il est impossible de les définir clairement, ni par conséquent de conserver l'évidence dans ses raisonnements. Je prie ceux qui ne sont pas de mon sentiment de prendre garde surtout à ne pas juger de Dieu par eux-mêmes, et à ne le pas croire capable de vouloir rien contre l'ordre immuable de la justice. Nous humanisons souvent la divinité, et nous lui attribuons souvent des desseins et une conduite semblable à la nôtre; c'est là une source féconde d'erreurs. La volonté de Dieu est toujours conforme à l'ordre, parce qu'il ne peut démentir ses attributs et qu'il se glorifie de les posséder; il veut invinciblement être tel qu'il est; il veut aussi que nous le voulions nous-mêmes et que nous l'aimions tel qu'il est, et non tel qu'il nous plaît de supposer qu'il soit.

ENTRETIEN

D'UN PHILOSOPHE CHRÉTIEN

AVEC

UN PHILOSOPHE CHINOIS

SUR

L'EXISTENCE ET LA NATURE DE DIEU.

LE CHINOIS. — Quel est ce Seigneur du ciel que vous venez de si loin nous annoncer? Nous ne le connaissons point, et nous ne voulons croire que ce que l'évidence nous oblige à croire. Voilà pourquoi nous ne recevons que la matière et le *Ly*, cette souveraine vérité, sagesse, justice, qui subsiste éternellement dans la matière, qui la forme et la range dans ce bel ordre que nous voyons, et qui éclaire aussi cette portion de matière épurée et organisée dont nous sommes composés. Car c'est nécessairement dans cette souveraine vérité, à laquelle tous les hommes sont soumis, les uns plus, les autres moins, qu'ils voient les vérités et les lois éternelles, qui sont le lien de toutes les sociétés.

LE CHRÉTIEN. — Le Dieu que nous vous annonçons est celui-là même dont l'idée est gravée en vous et dans tous les hommes. Mais faute d'y faire assez d'attention, ils ne la reconnaissent point telle qu'elle est, et ils la défigurent étrangement. Voilà pourquoi Dieu, pour nous renouveler son idée, nous a déclaré par son prophète qu'il est *celui qui est*, c'est-à-dire l'être qui renferme dans son essence tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans tous les êtres, l'être infini en tout sens, en un mot l'être.

Lorsque nous nommons *Seigneur du ciel* le Dieu que nous adorons, vous vous imaginez que nous le concevons seulement comme un grand et puissant empereur. Votre *Ly*, votre souveraine justice, approche infiniment plus de l'idée de notre Dieu que celle de ce puissant empereur. Détrompez-vous sur notre doctrine. Je vous le répète, notre Dieu c'est *celui qui est*, c'est l'être infiniment parfait; c'est l'être. Ce roi du ciel que vous regardez comme notre Dieu ne serait qu'un tel être, qu'un être particulier, qu'un être fini. Notre

Dieu, c'est l'être sans aucune restriction ou limitation. Il renferme en lui-même, d'une manière incompréhensible à tout esprit fini, toutes les perfections, tout ce qu'il y a de réalité véritable dans tous les êtres et créés et possibles. Il renferme en lui ce qu'il y a même de réalité ou de perfection dans la matière, le dernier et le plus imparfait des êtres, mais sans son imperfection, sa limitation, son néant; car il n'y a point de néant dans l'être, de limitation dans l'infini en tout genre. Ma main n'est pas ma tête, ma chaise ma chambre, ni mon esprit le vôtre. Elle renferme pour ainsi dire une infinité de néants, les néants de tout ce qu'elle n'est point. Mais dans l'être infiniment parfait il n'y a point de néant. Notre Dieu est tout ce qu'il est partout où il est, et il est partout. Ne vous efforcez pas de comprendre comment cela est ainsi; car vous êtes fini, et les attributs de l'infini ne seraient point ses attributs si un esprit fini les pouvait comprendre. On peut démontrer que cela est ainsi; mais on ne peut pas expliquer comment cela est; on peut seulement prouver que cela doit être incompréhensible et inexplicable à tout esprit fini.

LE CHINOIS. — Je conviens que l'idée que vous me donnez de votre Dieu est la plus excellente de toutes, car il n'y a rien de plus grand que l'infini en toutes manières. Mais nous nions que cet infini existe. C'est une fiction, une imagination sans réalité.

LE CHRÉTIEN. — Vous soutenez, et avec raison, qu'il y a une souveraine règle et une souveraine vérité, qui éclaire tous les hommes, et qui met ce bel ordre dans l'univers. Si l'on vous disait que cette souveraine vérité n'est qu'une fiction de votre esprit, comment en prouveriez-vous l'existence? Certainement la preuve de son existence n'est qu'une suite de celle de l'être infiniment parfait. Vous le verrez bientôt. Voici cependant une démonstration fort simple et fort naturelle de l'existence de Dieu, et la plus simple de toutes celles que je pourrais vous donner.

Penser à rien et ne point penser, apercevoir rien et ne point apercevoir, c'est la même chose. Donc tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement et directement est quelque chose ou existe : je dis immédiatement et directement, prenez-y garde; car je sais bien, par exemple, que quand on dort, et même, en bien des rencontres, quand on veille, on pense à des choses qui ne sont point. Mais ce ne sont point alors ces choses-là qui sont l'objet immédiat et direct de notre esprit. L'objet immédiat de notre esprit, même dans nos songes, est très-réel. Car si cet objet n'était rien, il n'y aurait point de différence dans nos songes; car il n'y a point de différence entre des riens. Donc, encore un coup, tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement est réellement. Or, je pense à l'infini, j'aperçois immédiate-

ment et directement l'infini. Donc il est. Car s'il n'était point, en l'apercevant, je n'apercevrais rien, donc je n'apercevrais point. Ainsi, en même temps j'apercevrais et je n'apercevrais point, ce qui est une contradiction manifeste.

LE CHINOIS. — J'avoue que si l'objet immédiat de votre esprit était l'infini, quand vous y pensez il faudrait nécessairement qu'il existât; mais alors l'objet immédiat de votre esprit n'est que votre esprit même. Je veux dire que vous n'apercevez l'infini que parce que cette portion de matière organisée et subtilisée, que vous appelez esprit, vous le représente; ainsi il ne s'ensuit point que l'infini existe absolument et hors de nous, de ce que nous y pensons.

LE CHRÉTIEN. — On pourrait apparemment vous faire la même réponse à l'égard du *Ly* ou de la souveraine vérité que vous recevez pour le premier de vos principes; mais ce ne serait vous répondre qu'indirectement. Prenez donc garde, je vous prie. Cette portion de matière organisée et subtilisée que vous appelez esprit est réellement finie. On ne peut donc, en la voyant immédiatement, voir l'infini. Certainement où il n'y a que deux réalités on ne peut en apercevoir quatre. Car il y aurait deux réalités que l'on apercevrait, et qui néanmoins ne seraient point. Or, ce qui n'est point ne peut être aperçu. Apercevoir rien et ne point apercevoir, c'est la même chose. Il est donc évident que dans une portion de matière finie ou dans un esprit fini, on ne peut y trouver assez de réalité pour y voir l'infini. Faites attention à ceci. L'idée que vous avez seulement de l'espace n'est-elle pas infinie? Celle que vous avez des cieux est bien vaste; mais ne sentez-vous pas en vous-même que l'idée de l'espace la surpasse infiniment? Ne vous répond-elle pas, cette idée, que quelque mouvement que vous donniez à votre esprit pour la parcourir, vous ne l'épuiserez jamais, parce qu'en effet elle n'a point de bornes? Mais si votre esprit, votre propre substance ne renferme point assez de réalité pour y découvrir l'infini en étendue, un tel infini, un infini particulier, comment y pourriez-vous voir l'infini en tout genre d'être, l'être infiniment parfait, en un mot l'être? Je pourrais vous demander comment la matière, subtilisée tant qu'il vous plaira, peut représenter ce qu'elle n'est pas? comment des organes particuliers et sujets au changement peuvent ou voir, ou se représenter des vérités et des lois éternelles, immuables, et communes à tous les hommes? car vos opinions me paraissent des paradoxes insoutenables.

LE CHINOIS. — Votre raisonnement paraît juste, mais il n'est pas solide, car il est contraire à l'expérience. Ne savez-vous pas qu'un petit tableau peut nous représenter de grandes campagnes, un grand

et magnifique palais? Il n'est donc pas nécessaire que ce qui représente contienne en soi toute la réalité qu'il représente.

LE CHRÉTIEN. — Un petit tableau peut nous représenter de grandes campagnes ; un simple discours, une description d'un palais peut nous le représenter. Mais ce n'est ni le tableau ni le discours qui est l'objet immédiat de l'esprit, qui voit des palais ou des campagnes. Les palais même matériels que nous regardons ne sont point l'objet immédiat de l'esprit qui les voit; c'est l'idée des palais ; c'est ce qui touche ou qui affecte actuellement l'esprit, qui est son objet immédiat. Il est certain qu'un tableau ne représente des campagnes que parce qu'il réfléchit la lumière, qui, entrant dans nos yeux, et ébranlant le nerf optique, et par lui le cerveau, de même que le feraient des campagnes, en excite, en conséquence des lois naturelles de l'union de l'âme et du corps, les idées qui seules représentent véritablement les objets, qui seules sont l'objet immédiat de l'esprit. Car vous devez savoir qu'on ne voit point les objets matériels en eux-mêmes. On ne les voit point immédiatement et directement, puisqu'on en voit souvent qui ne sont point. C'est une vérité qu'on peut démontrer en cent manières.

LE CHINOIS. — Je le veux. Mais on vous dira que c'est dans le *Ly* que nous voyons toutes choses. Car c'est lui qui est notre lumière. C'est la souveraine vérité, aussi bien que l'ordre et la règle. C'est en lui que je vois les cieux, et que j'aperçois ces espaces infinis qui sont au-dessus des cieux que je vois.

LE CHRÉTIEN. — Comment, dans le *Ly?* Reprenez le principe. Apercevoir le néant et ne point apercevoir, c'est la même chose. Donc on ne peut apercevoir cent réalités où il n'y en a que dix ; car il y en aurait quatre-vingt-dix qui n'étant point ne pourraient être aperçues. Donc on ne peut apercevoir dans le *Ly* toutes choses, s'il ne contient éminemment tous les êtres, si le *Ly* n'est l'être infiniment parfait, qui est le Dieu que nous adorons. C'est en lui que nous pouvons voir le ciel et ces espaces infinis que nous sentons bien ne pouvoir épuiser, parce qu'en effet il en renferme en lui la réalité. Mais rien de fini ne contenant l'infini, de cela seul que nous apercevons l'infini, il faut qu'il soit. Tout cela est fondé sur ce principe si évident et si simple, que le néant ne peut être directement aperçu, et qu'apercevoir rien et ne point apercevoir, c'est la même chose.

LE CHINOIS. — Je vous avoue de bonne foi que je n'ai rien à répliquer à votre démonstration de l'existence de l'être infini. Cependant, je n'en suis point convaincu. Il me semble toujours que quand je pense à l'infini, je ne pense à rien.

LE CHRÉTIEN. — Mais comment, à rien? Quand vous pensez à un

pied d'étendue ou de matière, vous pensez à quelque chose. Quand vous en apercevez cent ou mille, assurément ce que vous apercevez a cent ou mille fois plus de réalité. Augmentez encore jusqu'à l'infini, et vous concevrez sans peine que qui pense à l'infini est infiniment éloigné de penser à rien, puisque ce à quoi vous penseriez est plus grand que tout ce à quoi vous aviez pensé. Mais voici ce que c'est. La perception dont l'infini vous touche est si légère, que vous comptez pour rien ce qui vous touche si légèrement. Je m'explique.

Lorsqu'une épine vous pique, l'idée de l'épine produit dans votre âme une perception sensible qu'on appelle douleur. Lorsque vous regardez l'étendue de votre chambre, son idée produit dans votre âme une perception moins vive qu'on appelle couleur. Mais lorsque vous regardez dans les airs, la perception que ces espaces, ou plutôt que l'idée de ces espaces produit en vous, n'a plus ou presque plus de vivacité. Enfin, quand vous fermez les yeux, l'idée des espaces immenses que vous concevez alors ne vous touche plus que d'une perception purement intellectuelle. Mais, je vous prie, faut-il juger de la réalité des idées par la vivacité des perceptions qu'elles produisent en vous? Si cela est, il faudra croire qu'il y a plus de réalité dans la pointe d'une épine qui nous pique, dans un charbon qui nous brûle, ou dans leurs idées, que dans l'univers entier ou dans son idée. Il faut assurément juger de la réalité des idées par ce qu'on voit qu'elles renferment.

Les enfants croient que l'air n'est rien parce que la perception qu'ils en ont n'est pas sensible. Mais les philosophes savent bien qu'il y a autant de matière dans un pied cube d'air que dans un pied cube de plomb. Il semble au contraire que les idées doivent nous toucher avec d'autant moins de force qu'elles sont plus grandes. Et si le ciel nous paraît si petit en comparaison de ce qu'il est, c'est peut-être que la capacité que nous avons d'apercevoir est trop petite pour avoir une perception vive et sensible de toute sa grandeur. Car il est certain que plus nos perceptions sont vives, plus elles partagent notre esprit, et remplissent davantage la capacité que nous avons d'apercevoir ou de penser ; capacité qui certainement a des bornes fort étroites. L'idée de l'infini en étendue renferme donc plus de réalité que celle des cieux ; et l'idée de l'infini en tous genres d'êtres, celle qui répond à ce mot, l'*être*, l'être infiniment parfait, en contient encore infiniment davantage, quoique la perception dont cette idée nous touche soit la plus légère de toutes ; d'autant plus légère qu'elle est plus vaste, et par conséquent infiniment légère parce qu'elle est infinie.

Afin que vous compreniez mieux tout ceci, la réalité et l'efficacité des idées, il est bon que vous fassiez beaucoup de réflexion sur deux vérités : la première, qu'on ne voit point les objets en eux-mêmes, et qu'on ne sent point même son propre corps en lui-même, mais par son idée; la seconde, qu'une même idée peut nous toucher de perceptions toutes différentes.

La preuve qu'on ne voit point les objets en eux-mêmes est évidente, car on en voit souvent qui n'existent point au dehors, comme lorsqu'on dort, ou que le cerveau est trop échauffé par quelque maladie. Ce qu'on voit alors n'est certainement pas l'objet, puisque l'objet n'est point, et que le néant n'est pas visible ; car voir rien et ne point voir, c'est la même chose. C'est donc par l'action des idées sur notre esprit que nous voyons les objets; c'est aussi par l'action des idées que nous sentons notre propre corps ; car il y a mille expériences que des gens à qui on a coupé le bras sentent encore long-temps après que la main leur fait mal. Certainement la main qui les touche alors, et qui les affecte d'un sentiment de douleur, n'est pas celle qu'on leur a coupée; ce ne peut donc être que l'idée de la main, en conséquence des ébranlements du cerveau semblables à ceux que l'on a quand on nous blesse la main. C'est qu'en effet la matière dont notre corps est composé ne peut agir sur notre esprit, il n'y a que celui qui lui est supérieur, et qui l'a créé, qui le puisse par l'idée du corps, c'est-à-dire par son essence même, en tant qu'elle est représentative de l'étendue ; ce que je vous expliquerai dans son temps.

Il est encore certain qu'une même idée peut toucher notre âme de perceptions toutes différentes. Car si votre main était dans l'eau trop chaude, et qu'en même temps vous y eussiez la goutte, et de plus que vous la regardassiez, l'idée de la même main vous toucherait de trois sentiments différents : douleur, chaleur, couleur. Ainsi il ne faut pas juger que l'idée que l'on a, quand on pense à l'étendue les yeux fermés, soit différente de celle qu'on a quand on les ouvre au milieu d'une campagne; ce n'est que la même idée de l'étendue qui nous touche de différentes perceptions. Quand vos yeux sont fermés, vous n'avez qu'une perception très-faible ou de pure intellection, et toujours la même des diverses parties idéales de l'étendue ; mais quand ils sont ouverts, vous avez diverses perceptions sensibles, qui sont diverses couleurs, lesquelles vous portent à juger de l'existence et de la vérité des corps, parce que l'opération de Dieu en vous n'étant pas sensible, vous attribuez aux objets que vous n'apercevez point en eux-mêmes toute la réalité que leurs idées vous représentent. Or, tout cela se fait en conséquence des

lois générales de l'union de l'âme et du corps. Mais il faudrait faire une trop longue digression pour vous expliquer le détail de tout ceci.

Revenons à notre sujet, que ce que je viens de dire peut d'autant plus éclaircir que vous y ferez plus de réflexion. Croyez-vous encore que penser à l'infini c'est ne penser à rien, c'est ne rien apercevoir ?

LE CHINOIS. — Je suis bien convaincu que quand je pense à l'infini je suis très-éloigné de penser à rien ; mais alors je ne pense point à un tel être, à un être particulier et déterminé. Or, le Dieu que vous adorez n'est-ce pas un tel être, un être particulier ?

LE CHRÉTIEN. — Le Dieu que nous adorons n'est point un tel être en ce sens que son essence soit bornée ; il est bien plutôt tout être. Mais il est un tel être en ce sens qu'il est le seul être qui renferme, dans la simplicité de son essence, tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans tous les êtres, qui ne sont que des participations (je ne dis pas des parties) infiniment limitées, que des imitations infiniment imparfaites de son essence ; car c'est une propriété de l'être infini d'être un, et en un sens toutes choses ; c'est-à-dire parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, de perfections, et imitable ou imparfaitement praticable en une infinité de manières par différents êtres.

C'est ce que tout esprit fini ne saurait comprendre ; mais c'est ce qu'un esprit, quoique fini, peut clairement déduire de l'idée de l'être infiniment parfait. Est-ce que vous-même vous croyez que votre *Ly*, votre souveraine sagesse, règle, vérité, soit un composé de plusieurs réalités différentes, de toutes les idées différentes qu'elle vous découvre ? Car j'ai ouï dire que la plupart de vos docteurs croient que c'est dans le *Ly* que vous voyez tout ce que vous voyez.

LE CHINOIS. — Nous trouvons dans le *Ly* bien des choses que nous ne pouvons comprendre, entre autres l'alliance de sa simplicité avec sa multiplicité. Mais nous sommes certains qu'il y a une sagesse et une règle souveraine qui nous éclaire et qui règle tout. Vous mettez apparemment en votre Dieu cette sagesse, et nous croyons qu'elle subsiste dans la matière ; elle existe certainement, la matière ; mais jusqu'à présent nous n'avons point été convaincus de l'existence de votre Dieu. Il est vrai que la preuve que vous venez de me donner de son existence est fort simple, et telle que je ne sais maintenant qu'y répliquer ; mais elle est si abstraite qu'elle ne me convainc pas tout à fait. N'en auriez-vous point de plus sensible ?

LE CHRÉTIEN. — Je vous en donnerai tant qu'il vous plaira, car il n'y a rien de visible dans le monde que Dieu a créé d'où on ne puisse s'élever à la connaissance du créateur, pourvu qu'on raisonne juste; et certainement je vous convaincrai de son existence, pourvu que vous observiez cette condition, prenez-y garde, de me suivre et de ne me rien répliquer que vous ne le conceviez distinctement.

Lorsque vous ouvrez les yeux au milieu d'une campagne, dans l'instant même que vous les ouvrez, vous découvrez un très-grand nombre d'objets, chacun selon sa grandeur, sa figure, son mouvement ou son repos, sa proximité ou son éloignement, et vous découvrez tous ces objets par des perceptions de couleurs toutes différentes. Cherchons quelle est la cause de ces perceptions si promptes que nous avons de tant d'objets; cette cause ne peut être, ou que ces mêmes objets, et les organes de notre corps qui en reçoivent l'impression, ou notre âme, si vous la distinguez maintenant de ses organes, ou le *Ly*, ou le Dieu que nous adorons, et que nous croyons agir sans cesse en nous à l'occasion des impressions des objets sur notre corps.

1° Je crois que vous convenez que les objets ne font que réfléchir la lumière de nos yeux. 2° Comme je suppose que vous savez comment sont faits les yeux, je crois que vous convenez encore qu'ils ne font que rassembler les rayons, qui sont réfléchis de chaque point des objets, en autant de points sur le nerf optique, où se trouve le foyer des humeurs transparentes de l'œil. Or, il est évident que cette réunion des rayons ne fait qu'ébranler les fibres de ce nerf, et par lui les parties du cerveau où ces nerfs aboutissent, et aussi les esprits animaux ou ces petits corps qui peuvent être entre ces fibres. Or, jusqu'ici il n'y a point de sentiment, ni aucune perception d'objets.

LE CHINOIS. — C'est ce que nos docteurs vous nieront. Car ce que nous appelons esprit ou âme n'est, selon eux, que de la matière organisée et subtilisée. Les ébranlements des fibres du cerveau, joints avec les mouvements de ces petits corps, ou de ces esprits animaux, sont la même chose que nos perceptions, nos jugements, nos raisonnements, en un mot, sont la même chose que nos diverses pensées.

LE CHRÉTIEN. — Me voilà arrêté tout court; mais c'est que vous manquez à la condition prescrite. Vous me répliquez ce que vous ne concevez point clairement; car je conçois clairement tout le contraire. Je conçois clairement, par l'idée de l'étendue ou de la matière, qu'elle est capable de figures et de mouvements, de rapports

de distance ou permanents ou successifs, et rien davantage ; et je ne dis que ce que je conçois clairement. Je trouve même qu'il y a moins de rapport entre le mouvement des petits corps, l'ébranlement des fibres de notre cerveau et nos pensées, qu'entre le carré et le cercle, que personne ne prit jamais l'un pour l'autre. Car le carré et le cercle conviennent du moins en ce qu'ils sont l'un et l'autre des modifications d'une même substance ; mais les divers ébranlements du cerveau et des esprits animaux, qui sont des modifications de la matière, ne conviennent en rien avec les pensées de l'esprit, qui sont certainement des modifications d'une autre substance.

J'appelle une substance ce que nous pouvons apercevoir seul, sans penser à autre chose ; et modification de substance ou manière d'être, ce que nous ne pouvons pas apercevoir seul. Ainsi, je dis que la matière ou l'étendue créée est une substance, parce que je puis penser à l'étendue, sans penser à autre chose ; et je dis que les figures, que la rondeur, par exemple, n'est qu'une modification de substance, parce que nous ne pouvons pas penser à la rondeur sans penser à l'étendue ; car la rondeur n'est que l'étendue même de telle façon. Or, comme nous pouvons avoir de la joie, de la tristesse, du plaisir, de la douleur, sans penser à l'étendue ; comme nous pouvons apercevoir, juger, raisonner, craindre, espérer, haïr, aimer, sans penser à l'étendue, je veux dire sans apercevoir de l'étendue, non dans les objets de nos perceptions, objets qui peuvent avoir de l'étendue, mais dans les perceptions mêmes de ces objets, il est clair que nos perceptions ne sont pas des modifications de notre cerveau, qui n'est que de l'étendue diversement configurée ; mais uniquement de notre esprit, substance seule capable de penser. Il est vrai néanmoins que nous pensons presque toujours en conséquence de ce qui se passe dans notre cerveau : d'où on peut conclure que notre esprit lui est uni, mais nullement que notre esprit et notre cerveau ne soient qu'une même et unique substance. De bonne foi, concevez-vous clairement que les divers arrangements et mouvements des corps petits ou grands soient diverses pensées ou divers sentiments ? Si vous le concevez clairement, dites-moi en quel arrangement de fibres du cerveau consiste la joie ou la tristesse, ou tel autre sentiment qu'il vous plaira ?

LE CHINOIS. — J'avoue que je ne le conçois pas clairement. Mais il faut bien que cela soit ainsi, et que nos perceptions ne soient que des modifications de la matière. Car, par exemple, dès qu'une épine nous pique le doigt, nous sentons de la douleur, et nous la

sentons dans le doigt piqué; marque certaine que la douleur n'est que la piqûre, et que la douleur n'est que dans le doigt.

LE CHRÉTIEN.— Je n'en conviens pas. Comme l'épine est pointue, je conviens qu'elle fait un trou dans le doigt; car je le conçois clairement, puisqu'une étendue est impénétrable à toute autre étendue. Il y a contradiction que deux ne soient qu'un; ainsi, il n'est pas possible que deux pieds cubes d'étendue n'en fassent qu'un. L'épine qui pique le doigt y fait donc nécessairement un trou. Mais que le trou du doigt soit la même chose que la douleur que l'on souffre, et que cette douleur soit dans le doigt piqué, ou une modification du doigt, je n'en conviens pas. Car on doit juger que deux choses sont différentes quand on en a des idées différentes, quand on peut penser à l'une sans penser à l'autre. Un trou dans un doigt n'est donc pas la même chose que la douleur. Et la douleur n'est pas dans le doigt, ou une modification du doigt. Car l'expérience apprend que le doigt fait mal à ceux mêmes à qui on a coupé le bras et qui n'ont plus de doigt. Ce ne peut donc être, comme je vous l'ai déjà dit, que l'idée du doigt qui modifie d'un sentiment de douleur notre âme, c'est-à-dire, cette substance de l'homme capable de sentir. Or, cela arrive en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, que le Créateur a établies, afin que nous retirions la main, et que nous conservions le corps qu'il nous a donné. Je ne m'explique pas davantage; car la condition que j'ai supposée est que vous ne devez me répliquer que ce que vous concevez clairement. Je vous prie de vous en souvenir.

LE CHINOIS. — Hé bien! que la matière soit ou ne soit pas capable de penser, on vous répondra que ce qui est en nous capable de penser, que notre âme sera la vraie cause de toutes ces perceptions différentes que nous avons des objets lorsque nous ouvrons les yeux au milieu d'une campagne. On vous dira que de la connaissance que l'âme a des diverses projections ou images que les objets tracent sur le nerf optique, elle en forme cette variété de perceptions et de sentiments. Cela me paraît assez vraisemblable.

LE CHRÉTIEN. — Cela peut paraître vraisemblable, mais certainement cela n'est pas vrai; car, 1° il n'est pas vrai que l'âme connaisse qu'il se fait telles et telles projections sur le nerf optique; elle ne sait pas même comment l'œil est fait, et s'il est tapissé du nerf optique; 2° supposé qu'elle connût tout cela, comme elle ne sait ni l'optique ni la géométrie, elle ne pourrait, de la connaissance des projections, des objets dans ses yeux, en conclure ni leur figure ni leur grandeur : leur figure, parce que la projection

d'un cercle, par exemple, n'est jamais un cercle, excepté dans un seul cas; leur grandeur, parce qu'elle n'est pas proportionnée à celle des projections lorsqu'ils ne sont pas dans une égale distance; 3° supposé qu'elle sût parfaitement l'optique et la géométrie, elle ne pourrait pas, dans le même instant qu'elle ouvre les yeux, avoir tiré ce nombre comme infini de conséquences, toutes nécessaires pour placer tous ces objets dans leur distance, et leur attribuer leurs figures, sans compter cette variété surprenante de couleurs dont on les voit comme couverts; tout cela, aujourd'hui comme hier, sans erreur ou avec les mêmes erreurs, et convenir en cela avec un grand nombre d'autres personnes; 4° nous avons le sentiment intérieur que toutes nos perceptions des objets se font en nous sans nous, et même malgré nous, lorsque nos yeux sont ouverts et que nous les regardons. Je sais, par exemple, que quand le soleil touche l'horizon, il n'est pas plus grand que quand il est dans notre méridien, et même que la projection qui s'en trace sur mon nerf optique est quelque peu plus petite; et cependant, malgré mes connaissances, je le vois plus grand. Je crois qu'il est au moins un million de fois plus grand que la terre, et je le vois sans comparaison plus petit. Si je me promène d'occident en orient en regardant la lune, je vois qu'elle avance du même côté que moi, et je sais cependant qu'elle se va coucher à l'occident. Je sais que la hauteur de l'image qui se peint dans mon œil, d'un homme qui est à dix pas de moi, diminue de la moitié quand il s'est approché à cinq; et cependant je le vois de la même grandeur, et tout cela indépendamment de la connaissance des raisons sur lesquelles sont réglées les perceptions que nous avons de tous ces objets; car bien des gens qui aperçoivent les objets mieux que ceux qui savent l'optique ne les savent pas, ces raisons. Il est donc évident que ce n'est point l'âme qui se donne cette variété de perceptions qu'elle a des objets dès qu'elle ouvre les yeux au milieu d'une campagne.

LE CHINOIS. — Je l'avoue, il faut nécessairement que ce soit le *Ly*.

LE CHRÉTIEN. — Oui sans doute, si par le *Ly* vous entendez un être infiniment puissant, intelligent, agissant toujours d'une manière uniforme, en un mot l'être infiniment parfait. Remarquez surtout deux choses : la première, qu'il est nécessaire que la cause de toutes les perceptions que nous avons des objets sache parfaitement la géométrie et l'optique, comment les yeux et les membres du corps de tous les hommes sont composés, et les divers changements qui s'y passent à chaque instant, j'entends du

moins ceux sur lesquels il est nécessaire de régler nos perceptions; 2° que cette cause raisonne si juste et si promptement, qu'on voie bien qu'elle est infiniment intelligente; qualité que vous refusez au *Ly ;* et qu'elle découvre de simple vue les conséquences les plus éloignées des principes selon lesquels elle agit sans cesse dans tous les hommes et en un instant.

Pour vous faire concevoir plus distinctement ce que je pense sur cela, je dis que supposé que, ce soit moi-même qui me donne la perception de la distance d'un objet qui serait seulement à trois ou quatre pieds de moi, il est nécessaire que je sache la géométrie, comment mes yeux sont composés et les changements qui s'y passent, et que je raisonne ainsi : par la connaissance que j'ai de mes yeux, je sais la distance qui est entre eux; je sais aussi par leur situation les deux angles que leurs axes qui concourent au même point de l'objet font avec la distance de mes yeux; voilà donc trois choses connues dans un triangle, sa base et deux angles; donc la perpendiculaire tirée du point de l'objet sur le milieu de la distance qui est entre mes yeux, laquelle marque l'éloignement de l'objet qui m'est directement opposé, peut être connue par la connaissance que j'ai de la géométrie; car cette science m'apprend qu'un triangle est déterminé quand un côté est donné avec deux angles, et que de là on ne peut déduire ce que je cherche. Mais si je me fermais un œil, comme il n'y aurait plus que deux choses connues, la distance des yeux et un angle, le triangle serait indéterminé, et par conséquent je ne pourrais plus, par ce moyen, apercevoir la distance de l'objet. Je pourrais la connaître par un autre, mais moins exactement que par celui-ci. Par la connaissance supposée que j'ai de ce qui se passe dans mes yeux, je connais la grandeur de l'image qui se peint dans le fond de mon œil. Or, l'optique m'apprend que plus les objets sont éloignés, plus leurs images ou leurs projections sont petites. Donc, par la grandeur de l'image, je dois juger que l'objet, dont je sais d'ailleurs à peu près la grandeur ordinaire, est aussi à peu près à telle distance. Mais ce moyen n'étant pas si exact, il faut que je me serve de mes deux yeux pour connaître plus exactement la distance de l'objet. De même, lorsqu'un homme s'approche de moi, je juge par les moyens précédents ou d'autres semblables que la distance de lui à moi diminue; mais comme par la connaissance que j'ai de ce qui se passe dans mes yeux je sais que la projection qui s'en trace dans le fond de mes yeux augmente à proportion qu'il est plus proche et que l'optique m'apprend que les hauteurs des images des objets sont en raison réciproque de

leurs distances, je juge avec raison que je dois me donner de cet homme une perception de grandeur toujours égale, quoique son image diminue sans cesse sur mon nerf optique. Quand je regarde un objet et que la projection qui s'en trace dans le fond de mon œil y change sans cesse de place, je dois apercevoir que cet objet est en mouvement. Mais si je marche en même temps que je le regarde, comme je sais aussi la quantité de mouvement que je me donne, quoique l'image de cet objet change de place dans le fond de mes yeux, je dois le voir immobile, si ce n'est que le mouvement que je sais que je me donne en marchant ne soit pas proportionné au changement de place que je sais qu'occupe sur mon nerf optique l'image de cet objet.

Il est évident que si je ne savais pas exactement la grandeur des projections qui se tracent sur le nerf optique, la situation et les mouvements de mon corps, et divinement pour ainsi dire l'optique et la géométrie, quand il dépendrait de moi de former en moi les perceptions des objets, je ne pourrais jamais apercevoir la distance, la figure, la situation et le mouvement d'aucun corps. Donc il est nécessaire que la cause de toutes les perceptions que j'ai, lorsque j'ouvre les yeux au milieu d'une campagne, sache exactement tout cela, puisque toutes nos perceptions ne sont réglées que par là. Ainsi la règle invariable de nos perceptions est une géométrie ou optique parfaite; et leur cause occasionnelle ou naturelle est uniquement ce qui se passe dans nos yeux] et dans la situation et le mouvement de notre corps. Car, par exemple, si je suis transporté d'un mouvement si uniforme, comme on l'est quelquefois dans un bateau, que je ne sente point ce mouvement, le rivage me paraîtra se mouvoir. De même si je regarde un objet au travers d'un verre convexe ou concave, qui augmente ou diminue l'image qui s'en trace dans l'œil, je le verrai toujours ou plus grand ou plus petit qu'il n'est; et quoique je sache d'ailleurs la grandeur de cet objet, je n'en aurai jamais de perception sensible que proportionnée à l'image qui s'en forme dans les yeux. C'est que le Dieu que nous adorons, le créateur de nos âmes et de nos corps, pour unir ensemble ces deux substances dont l'homme est composé, s'est fait une loi générale de nous donner à chaque instant toutes les perceptions des objets sensibles que nous devrions nous donner à nous-mêmes, si, sachant parfaitement la géométrie et l'optique, et ce qui se passe dans nos yeux et dans le reste de notre corps, nous pouvions outre cela, uniquement en conséquence de cette connaissance, agir en nous-mêmes, et y produire toutes nos sensations par rapport à ces objets. En effet, Dieu nous ayant

faits pour nous occuper de lui et de nos devoirs envers lui, il a voulu nous apprendre, sans application de notre part, par la voie courte et sûre des sensations, tout ce qui nous est nécessaire pour la conservation de la vie, non-seulement la présence et la situation des objets qui nous environnent, mais encore leurs diverses qualités, soit utiles, soit nuisibles.

Faites maintenant une sérieuse attention sur la multitude des sensations que nous avons des objets sensibles, non-seulement par la vue, mais par les autres sens; sur la promptitude avec laquelle elles se produisent en nous, sur l'exactitude avec laquelle elles nous avertissent, sur les divers degrés de force ou de vivacité de ces sensations, proportionnés à nos besoins, non-seulement en vous et en moi, mais dans tous les hommes, et cela à chaque instant. Considérez enfin les règles invariables et les lois générales de toutes nos perceptions, et admirez profondément l'intelligence et la puissance infinie du Dieu que nous adorons, l'uniformité de sa conduite, sa bonté pour les hommes, son application à leurs besoins à l'égard de la vie présente. Mais que sa bonté paternelle, que notre religion nous apprend qu'il a pour ses enfants, est au-dessus de celle-ci! Un ouvrier aime sans doute infiniment davantage son enfant que son ouvrage.

LE CHINOIS. — Il me paraît que votre doctrine ressemble fort à celle de notre secte, et que le *Ly* et le Dieu que vous honorez ont entre eux assez de rapport. Le peuple de ce pays est idolâtre; il invoque la pierre et le bois, ou certains dieux particuliers qu'ils se sont imaginés être en état de les secourir. Je croyais aussi que ce *Seigneur du ciel*, que vous nommez votre Dieu, était de même espèce, plus excellent et plus puissant que celui du peuple, mais toujours un Dieu imaginaire. Mais je vois bien que votre religion mérite qu'on l'examine sérieusement.

LE CHRÉTIEN. — Comparez donc sans prévention votre doctrine avec la nôtre. Vous y êtes d'autant plus obligé que votre bonheur éternel dépend de cet examen. La religion que nous suivons n'est point une production de notre esprit. Elle nous a été enseignée par cette souveraine vérité que vous appelez le *Ly*, et il l'a confirmée par un grand nombre de miracles, que vous regarderez comme des fables, prévenus comme vous l'êtes de la sublimité de vos connaissances. Je tâche de vous désabuser par des raisonnements humains. Mais ne croyez pas que notre foi en dépende. Elle est appuyée sur l'autorité divine, et proportionnée à la capacité de tous les hommes.

Vous dites que le *Ly* est la souveraine vérité. Je le dis aussi :

mais voici comme je l'entends. Dieu, l'être infiniment parfait, contenant en lui tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection, comme je vous l'ai déjà et prouvé et expliqué, il peut en me touchant par ses réalités efficaces, car il n'y a rien en Dieu d'impuissant, c'est-à-dire, en me touchant par son essence, en tant que participable par tous les êtres, me découvrir ou me représenter tous les êtres. Je dis en me touchant, car quoique mon esprit soit capable de penser ou d'apercevoir, il ne peut apercevoir que ce qui le touche ou le modifie ; et telle est sa grandeur, qu'il n'y a que son Créateur qui puisse agir immédiatement en lui. C'est dans le vrai *Ly* qu'est la vie des intelligences, la lumière qui les éclaire. Mais c'est ce que les hommes charnels et grossiers ne comprennent pas. Voilà pourquoi je dis que le vrai *Ly* est la souveraine vérité ; c'est qu'il renferme dans son essence, en tant qu'imparfaitement imitable en une infinité de manières, les idées ou les archétypes de tous les êtres, et qu'il nous les découvre, ces idées. Otez les idées, vous ôtez les vérités ; car il est évident que les vérités ne sont que les rapports qui sont entre les idées. Dieu est encore la souveraine vérité, en ce sens qu'il ne peut nous tromper, manquer à ses promesses, etc. Mais il n'est pas nécessaire de s'arrêter à ces divers sens, selon lesquels on peut dire que Dieu est la souveraine vérité.

Dites-moi maintenant : comment entendez-vous que le *Ly* est la vérité ? Mais faites attention que ce mot *vérité* ne signifie que rapport. Car 2 et 2 sont 4 n'est une vérité que parce qu'il y a un rapport d'égalité entre 2 et 2 et 4. De même 2 et 2 ne sont pas 5 n'est aussi une vérité que parce qu'il y a un rapport d'inégalité entre 2 et 2 et 5. Qu'entendez-vous donc par souveraine vérité ou souverain rapport ? Quel genre d'être est-ce ? quelle réalité trouvez-vous dans un rapport, ou un souverain rapport ? Si un corps est double d'un autre, je conçois qu'il a plus de réalité. Mais ôtez la réalité des corps, vous ôtez leur rapport. Le rapport qui est entre les corps n'est donc dans le fond que les corps mêmes. Ainsi le *Ly* ne peut être la souveraine vérité que parce qu'étant infiniment parfait, il renferme dans la simplicité de son essence les idées de toutes les choses qu'il a créées, et qu'il peut créer.

Vous dites que le *Ly* ne peut subsister que dans la matière. Est-ce que vous prétendez qu'il ne consiste que dans les diverses figures qu'ont les corps qui composent l'univers, et que le *Ly* n'est que l'ordre et l'arrangement qui est entre eux ? Que votre *Ly* serait peu de chose, s'il ne consistait qu'en cela ! et que la matière elle-même, la dernière et la plus méprisable des substances, serait au-dessus de ce *Ly*, dont vous dites cependant tant de merveilles !

Car assurément la substance vaut mieux que ses divers arrangements ; ce qui ne périt point, que ce qui est périssable.

LE CHINOIS. — Par le *Ly*, nous n'entendons pas simplement l'arrangement de la matière, mais cette souveraine sagesse qui range dans un ordre merveilleux les parties de la matière.

LE CHRÉTIEN. — En cela, votre doctrine est semblable à la nôtre. Mais pourquoi soutenez-vous que le *Ly* ne subsiste point en lui-même, et qu'il ne peut subsister que dans la matière ; qu'il n'est point intelligent, et qu'il ne sait ni ce qu'il est, ni ce qu'il fait? Cela nous fait juger que vous croyez que le *Ly* n'est que la figure et l'arrangement des corps. Car la figure et l'arrangement des corps ne peuvent subsister sans les corps mêmes, et manquent d'intelligence. La rondeur, par exemple, d'un corps n'est assurément que le corps même de telle façon, et elle ne connaît point ce qu'elle est. Quand vous voyez un bel ouvrage, vous dites qu'il y a là bien du *Ly*. Si vous voulez dire par là que celui qui l'a composé a été éclairé par le *Ly*, par la souveraine sagesse, vous penserez comme nous. Si vous voulez dire que l'idée qu'a l'ouvrier de son ouvrage est dans le *Ly*, et que c'est cette idée qui a éclairé l'ouvrier, nous y consentirons. Mais qu'on brise l'ouvrage, l'idée qui éclaire l'ouvrier subsiste toujours. Le *Ly* ne subsiste donc pas dans l'arrangement des parties dont l'ouvrage est composé, ni par la même raison dans l'arrangement des parties du cerveau de l'ouvrier. Le *Ly* est une lumière commune à tous les hommes, et tous ces arrangements de matière ne sont que des modifications particulières. Ils peuvent périr et changer, ces arrangements ; mais le *Ly* est éternel et immuable. Il subsiste donc en lui-même, non-seulement indépendamment de la matière, mais indépendamment des intelligences les plus sublimes, qui reçoivent de lui l'excellence de leur nature et la sublimité de leurs connaissances. Pourquoi donc rabaissez-vous le *Ly*, la souveraine sagesse, jusqu'à soutenir qu'elle ne peut subsister sans la matière? Mais, encore un coup, quels étranges paradoxes, s'il est vrai que vous les souteniez ! Votre *Ly* n'est point intelligent. Il est la souveraine sagesse, et il ne sait ni ce qu'il est ni ce qu'il fait. Il éclaire tous les hommes, il leur donne la sagesse et l'intelligence, et il n'est pas sage lui-même. Il arrange certainement les parties de la matière pour certaines fins ; il place dans l'homme les yeux au haut de la tête, afin qu'il voie de plus loin, mais sans le savoir, ni même sans le vouloir. Car il n'agit que par une impétuosité aveugle de sa nature bienfaisante. Voilà ce que j'ai ouï dire que vous pensiez de votre *Ly*. Est-ce là rendre justice à celui de qui vous tenez tout ce que vous êtes?

LE CHINOIS. — Nous disons que le *Ly* est la souveraine sagesse et la souveraine justice ; mais par respect pour lui nous n'oserions dire qu'il est sage ni qu'il est juste. Car c'est la sagesse et la justice qui rendent sage et juste ; et par conséquent la sagesse vaut mieux que le sage, la justice que le juste. Comment pouvez-vous donc dire de votre Dieu, de l'être infiniment parfait, qu'il est sage ? car la sagesse qui le rendrait sage serait plus parfaite que lui, puisqu'il tirerait d'elle sa perfection.

LE CHRÉTIEN. — L'être infiniment parfait est sage. Mais il est à lui-même sa sagesse ; il est la sagesse même. Il n'est point sage par une sagesse étrangère et chimérique ; il est à lui-même sa lumière, et la lumière qui éclaire toutes les intelligences. Il est juste, et la justice essentielle et originale. Il est bon, et la bonté même. Il est tout ce qu'il est nécessairement et indépendamment de tout autre être, et tous les êtres tiennent de lui tout ce qu'ils ont de réalité et de perfection ; car l'être infiniment parfait se suffit à lui-même, et tout ce qu'il a fait a sans cesse besoin de lui.

LE CHINOIS. — Quoi ! la souveraine sagesse serait sage elle-même ? Il me paraît clair que cela se contredit, car les formes et les qualités sont différentes des sujets. Une sagesse sage ! comment cela ! c'est la sagesse qui rend sage, mais elle n'est pas sage elle-même.

LE CHRÉTIEN. — Je vois bien que vous vous imaginez qu'il y a des formes et des qualités abstraites, et qui ne sont les formes et les qualités d'aucun sujet ; qu'il y a une sagesse, une justice, une bonté abstraite, et qui n'est la sagesse d'aucun être. Vos abstractions vous trompent. Quoi ! pensez-vous qu'il y ait une figure abstraite, une rondeur, par exemple, qui rende ronde une boule, et sans laquelle un corps dont tous les points de la surface seraient également éloignés du centre ne serait point rond ? Lorsque je rends cette justice au *Ly*, de dire de lui qu'il est indépendant de la matière, sage, juste, tout-puissant, en un mot infiniment parfait, et que je l'adore en cette qualité, pensez-vous qu'en cela je ne sois pas juste, indépendamment de votre justice abstraite et imaginaire, si en cela je rends au *Ly* l'honneur qui lui est dû ? Encore un coup, vos abstractions vous trompent. Mais il faut que je vous explique comment je conçois que Dieu est à lui-même sa sagesse, et en quel sens il est la nôtre.

Le Dieu que nous adorons, c'est l'être infiniment parfait, comme je vous l'ai déjà expliqué, et dont je vous ai prouvé l'existence. Or, se connaître soi-même est une perfection. Donc l'être infiniment parfait se connaît parfaitement, et par conséquent il connaît aussi toutes les manières dont son essence infinie peut être

imparfaitement participée ou imitée par tous les êtres particuliers et finis, soit créés, soit possibles; c'est-à-dire qu'il voit dans son essence les idées ou les archétypes de tous ces êtres. Or, l'être infiniment parfait est aussi tout-puissant, puisque la toute-puissance est une perfection. Donc il peut vouloir, et par conséquent créer ces êtres. Ainsi Dieu voit dans son essence infinie l'essence de tous les êtres finis, je veux dire l'idée ou l'archétype de tous ces êtres. Il voit aussi leur existence et toutes leurs manières d'exister par la connaissance qu'il a de ses propres volontés, puisque ce sont ses volontés qui leur donnent l'être. Ainsi l'être infiniment parfait est à lui-même sa sagesse; il ne tire ses connaissances que de lui-même; et s'il connaît la matière qu'il arrange avec tant d'art par rapport aux fins qu'il se propose, comme il paraît évidemment dans la construction des animaux et des plantes, il ne la connaît que parce qu'il l'a faite. Car si elle était éternelle, il n'en aurait pas formé tant d'ouvrages admirables, puisqu'il n'en aurait pas même la connaissance, l'être infiniment parfait ne pouvant tirer ses connaissances que de lui-même. Vous voyez donc comment Dieu est sage, et comment il est à lui-même sa sagesse.

Dieu est aussi notre sagesse et l'auteur de nos connaissances, parce que lui seul agit immédiatement dans nos esprits, et qu'il leur découvre les idées qu'il renferme des êtres qu'il a créés, et qu'il peut créer; c'est-à-dire parce qu'il nous touche l'esprit par sa substance toujours efficace, non selon tout ce qu'elle est, mais seulement selon qu'elle est représentative de ce que nous voyons. Pour vous rendre sensible ce que je veux dire, imaginez-vous que le plan de ce mur soit visible immédiatement, et par lui-même capable d'agir sur votre esprit et de se faire voir à lui. Je vous ai prouvé que cela n'est pas vrai; car il y a une différence infinie entre les corps qu'on voit immédiatement et directement; je veux dire entre les idées des corps intelligibles et les corps matériels, ce que l'on regarde en tournant et en fixant ses yeux vers eux. Supposons, dis-je, que le plan de ce mur soit capable d'agir sur votre esprit et de se faire voir à lui, il est clair qu'il pourrait vous y faire voir toutes sortes de lignes courbes et droites, et toutes sortes de figures, sans que vous vissiez le plan. Car si le plan vous touchait seulement en tant que ligne et telle ligne, et que le reste de ce plan ne vous touchât point, et devînt parfaitement transparent, vous verriez la ligne sans voir le plan, quoique vous ne vissiez la ligne que dans le plan, et par l'action du plan sur votre esprit, parce qu'en effet ce plan renferme la réalité de toutes sortes de lignes, sans quoi il ne pourrait vous les représenter en lui-même. Ainsi

Dieu, l'être infiniment parfait, renfermant éminemment en lui-même tout ce qu'il y a de réalité ou de perfection dans tous les êtres, il peut nous les représenter, en nous touchant par son essence, non prise absolument, mais prise en tant que relative à ces êtres, puisque son essence infinie renferme tout ce qu'il y a de réalité véritable dans tous les êtres finis. Ainsi Dieu seul agit immédiatement dans nos âmes; lui seul est notre vie, notre lumière, notre sagesse. Mais il ne nous découvre maintenant en lui que les sciences humaines, et ce qui nous est nécessaire par rapport à la société et à la conservation de la vie présente, tantôt en conséquence de notre attention, et tantôt en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps. Il s'est réservé de nous instruire de ce qui a rapport à la vie future par son Verbe, qui s'est fait homme, et qui nous a appris la religion que nous professons. Vous voyez donc qu'on ne rabaisse point la souveraine sagesse, le vrai *Ly*, en soutenant qu'il est sage, puisqu'il est à lui-même sa sagesse et sa lumière, et la seule lumière de nos esprits. Mais si le *Ly* ne se connaissait pas lui-même, et ne savait ce qu'il fait; s'il n'avait ni volonté ni liberté; s'il faisait tout dans le monde par une impétuosité aveugle et nécessaire, quelque excellents que fussent ses ouvrages, je ne vois pas que, dans la dépendance où vous le mettez encore de la matière, il méritât les éloges que vous lui donnez.

LE CHINOIS. — Je vois bien qu'il n'y a pas de contradiction que Dieu soit sage, et aussi la sagesse, même de la manière que vous l'expliquez. Mais nous concevons encore notre *Ly* comme l'ordre immuable, la loi éternelle, la règle et la justice même. Comment accorder encore le *Ly* avec votre Dieu? Comment sera-t-il juste, et en même temps la justice et la règle? Nos docteurs mêmes ne savent point si votre Dieu existe; mais tout le monde sait bien qu'il y a une loi éternelle, une règle immuable, une justice souveraine bien au-dessus de votre Dieu, s'il est juste, puisqu'il ne peut être juste que par elle. Notre *Ly* est une loi souveraine à laquelle votre Dieu même est obligé de se soumettre.

LE CHRÉTIEN. — Vos abstractions vous séduisent encore. Quel genre d'être est-ce que cette loi et cette règle? comment subsiste-t-elle dans la matière? quel en est le législateur? Elle est éternelle, dites-vous. Concevez donc que le législateur est éternel. Elle est nécessaire et immuable, dites-vous encore; dites donc aussi que le législateur est nécessaire, et qu'il ne lui est pas libre ni de former, ni de suivre ou de ne suivre pas cette loi. Concevez que cette loi n'est immuable et éternelle que parce qu'elle est écrite pour ainsi

dire en caractères éternels dans l'ordre immuable des attributs ou des perfections du législateur, de l'être infiniment parfait. Mais ne dites pas qu'elle subsiste dans la matière. Je m'explique.

L'être infiniment parfait se connaît parfaitement, et il s'aime lui-même invinciblement, et par la nécessité de sa nature. Vous ne sauriez concevoir autrement l'être infiniment parfait. Car sa volonté n'est point, comme en nous, une impression qui lui vienne d'ailleurs ; ce ne peut être que l'amour naturel qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections. Il suit de là qu'il estime et qu'il aime nécessairement davantage les êtres qui participent davantage à ses perfections. Il estime donc et il aime davantage l'homme, par exemple, que le cheval ; l'homme vertueux et qui lui ressemble, que l'homme vicieux, qui défigure l'image qu'il porte de la Divinité ; car nous savons que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance. L'ordre éternel, immuable et nécessaire qui est entre les perfections que Dieu renferme dans son essence infinie, auxquelles participent inégalement tous les êtres, est donc la loi éternelle, nécessaire et immuable. Dieu même est obligé de la suivre ; mais il demeure indépendant, car il n'est obligé de la suivre que parce qu'il ne peut ni errer ni se démentir, avoir honte d'être ce qu'il est, cesser de s'estimer et de s'aimer, cesser d'estimer et d'aimer toutes choses à proportion qu'elles participent à son essence. Rien ne l'oblige à suivre cette loi que l'excellence immuable et infinie de son être, excellence qu'il connaît parfaitement et qu'il aime invinciblement. Dieu est donc juste essentiellement, et la justice même, et la règle invariable de tous les esprits qui se corrompent, s'ils cessent de se conformer à cette règle, c'est-à-dire s'ils cessent d'estimer et d'aimer toutes choses à proportion qu'elles sont estimables et aimables, à proportion qu'elles participent davantage aux perfections divines.

Comme c'est dans l'être infiniment parfait, ou, pour parler comme vous, dans le *Ly*, que nous voyons toutes les vérités ou tous les rapports qui sont entre les idées éternelles et immuables qu'il renferme, il est clair que nous y voyons les rapports de perfection, aussi bien que les simples rapports de grandeur ; les rapports qui règlent les jugements de l'esprit et en même temps les mouvements du cœur, aussi bien que ceux qui ne règlent que les jugements de l'esprit ; en un mot, les rapports qui ont force de loi, aussi bien que ceux qui sont purement spéculatifs. Ainsi la loi éternelle est en Dieu et Dieu même, puisque cette loi ne consiste que dans l'ordre éternel et immuable des perfections divines. Et cette loi est notifiée à tous les hommes par l'union naturelle, quoique maintenant fort affaiblie, qu'ils ont avec la souveraine raison, ou en tant que raisonnables ;

et de plus par les sentiments d'approbation ou de reproche intérieur dont cette même raison les console lorsqu'ils obéissent à cette loi, ou les désole lorsqu'ils ne lui obéissent pas, ils sont convaincus qu'elle leur est commandée. Mais parce que les hommes sont devenus trop charnels, grossiers, esclaves de leurs passions, en un mot incapables de rentrer en eux-mêmes pour consulter attentivement cette souveraine loi, et pour la suivre constamment, ils ont tous besoin des lumières et des secours de notre sainte religion. Car non-seulement elle expose clairement tous nos devoirs, mais elle nous donne encore tous les secours nécessaires pour les pratiquer.

Comparez donc sans prévention votre doctrine sur le *Ly* avec celle que je viens de vous exposer. Vos docteurs étaient fort éclairés, j'en conviens; mais ils étaient hommes comme vous et comme nous. Et nous savons qu'il y a un Dieu, un être infiniment parfait, non-seulement par une infinité de preuves que nous croyons démonstratives, mais parce que Dieu lui-même s'est fait connaître aux auteurs de nos Écritures. Mais laissant maintenant à part l'autorité divine de nos livres sacrés et celle de vos docteurs, examinez s'il est possible que votre *Ly*, sans devenir le nôtre, c'est-à-dire l'être infiniment parfait, puisse être la lumière, la sagesse, la règle qui éclaire tous les hommes. Pourrions-nous voir en lui tout ce que nous y voyons, s'il n'en contenait éminemment la réalité? Est-ce qu'on pourrait voir dans un plan, s'il était visible par lui-même, des solides qui n'y sont point? N'est-il pas évident que ce qu'on voit immédiatement et directement n'est pas rien, et que voir rien et ne point voir c'est la même chose? Comment trouveriez-vous dans votre *Ly* ces espaces infinis? j'entends ceux que votre esprit aperçoit immédiatement et qu'il sait n'avoir point de bornes; car, je ne parle pas de ces espaces matériels qu'on ne voit point en eux-mêmes, et par conséquent qu'on pourrait voir, ou plutôt croire qu'on les voit, sans qu'ils fussent, et auxquels cependant vous attribuez une existence éternelle qui ne convient certainement qu'à leur idée. Car l'idée de ces espaces ou les espaces qui sont l'objet immédiat et direct de votre esprit sont nécessaires et éternels, puisque ce n'est que l'essence de l'être infiniment parfait en tant que représentative de ces espaces. Dites donc comme nous que le vrai *Ly*, qui nous éclaire immédiatement, et en qui nous découvrons tous les objets de nos connaissances, est infiniment parfait, et contient éminemment dans la simplicité parfaite de son essence tout ce qu'il y a de vraie réalité dans tous les êtres finis.

Rendez justice au vrai *Ly*, en avouant de bonne foi qu'il est essentiellement juste, puisqu'aimant nécessairement son essence, il

aime aussi toutes choses à proportion qu'elles sont plus parfaites, puisqu'elles ne sont plus parfaites que parce qu'elles y participent davantage. Dites aussi qu'il est la justice même, la loi éternelle, la règle invariable, puisque cette loi éternelle n'est que l'ordre immuable des perfections qu'il renferme dans l'infinité et la simplicité de son essence : ordre qui est la loi de Dieu même, et la règle de sa volonté et celle de toutes les volontés créées. Mais défiez-vous de vos abstractions, vaines subtilités de vos docteurs. Il n'y a point de ces formes ou de ces qualités abstraites. Toutes les qualités ne sont que des manières d'être de quelques substances. Si nous aimons Dieu sur toutes choses, et notre prochain comme nous-mêmes, en cela nous serons justes, sans être, si cela se peut dire, informés d'une forme abstraite de justice qui ne subsiste nulle part.

Vous croyez que c'est le *Ly* qui arrange la matière dans ce bel ordre que nous remarquons dans l'univers, que c'est lui qui donne aux animaux et aux plantes tout ce qui est nécessaire pour la conservation et la propagation de leur espece. Il est donc clair qu'il agit par rapport à certaines fins. Cependant vous soutenez qu'il n'est pas sage et intelligent, et qu'il fait tout cela par une impétuosité aveugle de sa nature bienfaisante. Quelle preuve avez-vous d'un si étrange paradoxe?

LE CHINOIS.— La voici : c'est que si le *Ly* était intelligent comme vous le pensez, étant bienfaisant par sa nature, il n'y aurait point de monstres ni aucun désordre dans l'univers. Pourquoi le *Ly* ferait-il naître aveugle un enfant avec deux yeux? Pourquoi ferait-il croître les blés pour les ravager ensuite par les orages? Est-ce qu'un être infiniment sage et intelligent peut changer à tout moment de dessein, faire et aussitôt défaire ce qu'il a fait? L'univers est rempli de contradictions manifestes : marque certaine que le *Ly* qui le gouverne n'est ni sage ni intelligent.

LE CHRÉTIEN. — Quoi! celui qui nous a donné des yeux et les a placés au haut de la tête n'a pas eu dessein que nous nous en servissions pour voir, et pour voir de plus loin? Celui qui a donné des ailes aux oiseaux n'a ni su ni voulu qu'ils pussent voler en l'air? Que ne dites-vous plutôt, touchant les désordres de l'univers, que, votre esprit étant fini, vous ne connaissez pas les diverses fins ou les divers desseins du *Ly*, dont la sagesse est infinie! De ce que l'univers est rempli d'effets qui se contredisent, vous en concluez que le *Ly* n'est pas sage; et moi j'en conclus démonstrativement tout le contraire. Voici comment :

Le *Ly*, ou plutôt l'être infiniment parfait que j'adore, doit toujours agir selon ce qu'il est, d'une manière conforme à ses attributs

et qui en porte le caractère. Car, prenez-y garde, il n'a point et ne peut avoir d'autre loi ou d'autre règle de sa conduite que l'ordre immuable de ses propres attributs. C'est nécessairement dans cet ordre qu'il trouve le motif ou la régle qui le détermine plutôt à agir d'une façon que d'une autre; car il ne se détermine que par sa volonté, et sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections. Ce n'est point une impression qui lui vienne d'ailleurs et qui le porte ailleurs; ce que je vous dis est nécessairement renfermé dans l'idée de l'être infiniment parfait. Or, se former des lois générales des communications des mouvements, des lois générales de l'union de l'âme et du corps, et d'autres semblables, après en avoir prévu toutes les suites, porte certainement le caractère d'une sagesse et d'une prescience infinie; et au contraire, agir à tous moments par des volontés particulières marque une sagesse et une prévoyance bornée, telle qu'est la nôtre. De plus, agir par des lois générales porte le caractère d'une cause générale, l'uniformité dans la conduite exprime l'immutabilité de la cause. Cela est évident, et résout vos difficultés. Le *Ly*, dites-vous, ravage les moissons qu'il a fait croître : donc il n'est pas sage. Il fait et défait sans cesse, il se contredit : donc il change de dessein, ou plutôt il agit par une impétuosité aveugle et naturelle. Vous vous trompez; car, au contraire, c'est à cause que le vrai *Ly* suit toujours les lois très-simples des communications des mouvements, que les orages se forment et qu'ils ravagent les moissons, que les pluies produites aussi par les mêmes lois, avaient fait croître. Car tout ce qui arrive naturellement dans la matière n'est qu'une suite de ces lois. C'est une même conduite qui produit des effets si différents. C'est parce que Dieu ne change point sa manière d'agir, qu'il suit toujours les mêmes lois, qu'on remarque dans l'univers tant d'effets qui se contredisent. C'est à cause de la simplicité de ces lois que les fruits sont ravagés; mais la fécondité de ces mêmes lois est telle, qu'elles réparent bientôt le mal qu'elles ont fait. Elles sont telles, en un mot, ces lois, que leur simplicité et leur fécondité, jointes ensemble, portent davantage le caractere des attributs divins que toute autre loi plus féconde mais moins simple, ou plus simple mais moins féconde. Car Dieu ne s'honore pas seulement par l'excellence de son ouvrage, mais encore par la simplicité de ses voies, par la sagesse et l'uniformité de sa conduite.

Dieu a établi les lois générales de l'union de l'âme et du corps, en conséquence desquelles, selon les diverses impressions qui se font dans le cerveau, nous devons être avertis de la présence des objets, ou de ce qui arrive à notre corps. Dans le cerveau d'un

homme qui a perdu un bras, il se fait la même impression que lorsqu'il avait la goutte au petit doigt. Il se fait de même, dans le cerveau d'un homme qui dort, la même impression qu'y faisait autrefois son père mort depuis peu. D'où vient que celui-ci est averti de la présence de son père, et que l'autre souffre encore les douleurs de la goutte dans un doigt qu'il n'a plus? C'est que Dieu ne veut pas composer ses voies, ni troubler l'uniformité et la généralité de sa conduite, pour remédier à de légers inconvénients.

En conséquence des mêmes lois, dès qu'un homme veut remuer le bras, il le remue, sans que l'homme sache seulement ce qu'il faudrait faire pour le remuer. On voit bien que la fin de cette loi est nécessaire à la conservation de la vie et de la société ; mais d'où vient qu'il n'y a point d'exception, et que Dieu, qui commande l'aumône et défend l'homicide, concourt également à celui qui étend la main pour secourir son prochain et à celui qui tue son ennemi ? C'est assurément que Dieu ne veut pas ôter à ses voies leur simplicité et leur généralité, et qu'il réserve au jour de ses vengeances à punir l'abus criminel que les hommes font de la puissance qu'il leur communique par l'établissement de ses lois.

Ne vous imaginez pas que le monde soit le plus excellent ouvrage que Dieu puisse faire, mais que c'est le plus excellent que Dieu puisse faire par des voies aussi simples et aussi sages que celles dont il se sert. Comparez, si vous le pouvez, l'ouvrage avec les voies, l'ouvrage entier et dans tous les temps avec toutes leurs voies; car c'est le composé de l'ouvrage entier, joint aux voies, qui porte le plus le caractère des attributs divins que Dieu a choisi. Car, il ne s'est déterminé à tel ouvrage que par sa volonté, que suivant son motif et sa loi ; mais sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même, et son motif et sa loi n'est que l'ordre immuable et nécessaire qui est entre ses divines perfections. Comme l'être infiniment parfait se suffit à lui-même, il lui est libre de ne rien faire. Mais il ne lui est pas libre de choisir mal, je veux dire de choisir un dessein qui ne soit pas infiniment sage, et par là démentir ce qu'il est véritablement.

N'humanisez donc pas la divinité, ne jugez jamais par vous-même de l'être infiniment parfait. Un homme qui bâtit une maison et qui peu de jours après la jette par terre, marque très-probablement, par le changement de sa conduite, son inconstance, son repentir, son peu de prévoyance; parce qu'il n'agit que par des volontés ou avec des desseins particuliers et bornés. Mais la cause universelle agit et doit agir sans cesse par des volontés générales, et suivre exactement les lois sages qu'elle s'est prescrites après en

avoir prévu toutes les suites; après, dis-je, en avoir prévu et voulu positivement et directement tous les effets qui rendent son ouvrage plus parfait, car c'est à cause de ces bons effets qu'il a établi ces lois, mais prévu et seulement permis les mauvais, c'est-à-dire indirectement voulu qu'ils arrivassent. Car il ne les veut point directement, ces mauvais effets; il ne les veut que parce qu'il veut directement agir selon ce qu'il est, et conserver dans sa conduite la généralité et l'uniformité qui lui convient, afin qu'elle soit conforme à ses attributs. Ce n'est pas cependant que lorsque l'ordre de ces mêmes attributs demande ou permet qu'il agisse par des volontés particulières, il ne le fasse, comme il est arrivé dans l'établissement de notre sainte religion; car nous savons qu'elle a été confirmée par plusieurs miracles.

Le principe général de tout ceci, c'est que les causes agissent selon ce qu'elles sont. Ainsi, pour savoir comment elles agissent, au lieu de se consulter soi-même, il faut consulter l'idée qu'on a de ces causes. Votre empereur est de même nature que vous ; cependant ne vous imaginez pas qu'il doive agir comme vous agiriez vous-même dans pareille occasion. Car s'il se glorifiait plus de sa dignité que de sa nature, il pourrait prendre des desseins auxquels vous ne penseriez jamais. Consultez donc l'idée de l'être infiniment parfait, si vous voulez connaître quelque chose dans sa conduite.

Mais ne voyez-vous pas d'ailleurs qu'il est absolument nécessaire, pour la conservation du genre humain et l'établissement des sociétés, que le vrai *Ly* agisse sans cesse en nous en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, dont les causes naturelles ou occasionnelles sont les divers changements qui arrivent dans les deux substances dont les hommes sont composés ? Supposé seulement que Dieu ne nous donne pas toujours les mêmes perceptions, lorsque dans nos yeux ou dans notre cerveau il y a les mêmes impressions; cela seul détruirait toutes les sociétés. Un père méconnaîtrait son enfant, et un ami son ami. On prendrait une pierre pour du pain, et généralement tout serait dans une confusion effroyable. Otez la généralité des lois naturelles, tout retombe dans un chaos où l'on ne connaît plus rien; car les volontés particulières du vrai *Ly* qui gouverne le monde nous sont entièrement inconnues. On croirait peut-être, par exemple, qu'en se jetant par la fenêtre on descendrait aussi sûrement de sa maison que par l'escalier, ou qu'en se confiant en Dieu, dont la nature est bienfaisante; on marcherait sur les eaux sans se submerger. Ne jugez donc pas que le *Ly* agisse par une impétuosité aveugle à cause des maux qui vous arrivent. Il laisse à votre industrie, éclairée par la

connaissance des lois générales, à vous garantir de ceux de la vie présente; et il nous envoie pour vous apprendre ce qui est nécessaire pour éviter ceux de la vie future, qui sont certainement bien plus à craindre. Il est infiniment bon, il est naturellement bienfaisant; il fait à ses créatures, je ne crains point de le dire, tout le bien qu'il peut leur faire; mais en agissant comme il doit agir, prenez garde à cette condition, en agissant selon l'ordre immuable de ses attributs; car Dieu aime infiniment plus sa sagesse que son ouvrage. Le bonheur de l'homme n'est pas la fin de Dieu, j'entends sa fin principale, sa dernière fin. Dieu est à lui-même sa fin : sa dernière fin, c'est sa gloire ; et lorsqu'il agit, c'est d'agir selon ce qu'il est, toujours d'une maniere qui porte le caractère de ses attributs, car il n'a point d'autre loi ou d'autre règle de sa conduite.

LE CHINOIS. — Je vous avoue qu'il est nécessaire que le *Ly* sache ce qu'il fait, et même qu'il le veuille ; et je suis assez content de la réponse que vous venez de rendre à l'objection que je vous ai faite. Mais vous supposez toujours que la matière a été créée de rien, ce que je ne crois pas véritable, pour deux raisons. La première, c'est qu'il y a contradiction que de rien on puisse faire quelque chose. La deuxième, c'est que je puis affirmer d'une chose ce que je connais être renfermé dans l'idée que j'en ai. Par exemple, je puis assurer qu'un carré peut être divisé en deux triangles égaux et semblables, parce que je le conçois clairement; ainsi je puis assurer que l'étendue est éternelle, puisque je la conçois éternelle.

LE CHRÉTIEN. — Je réponds à votre première objection qu'il est vrai que Dieu même ne peut pas de rien faire quelque chose, en ce sens que le rien soit la base ou le sujet de l'ouvrage, ou que l'ouvrage soit formé ou composé de rien, car il y aurait une contradiction manifeste. L'ouvrage serait et ne serait pas en même temps, ce qui seul fait la contradiction. Mais que l'être infiniment parfait, et par conséquent tout-puissant, car la toute-puissance est renfermée dans l'idée de l'être infiniment parfait, veuille et produise par conséquent les êtres dont les idées ou les modèles sont renfermés dans son essence, qu'il connaît parfaitement, il n'y a en cela nulle contradiction ; car le néant et l'être peuvent se succéder l'un à l'autre. Dieu voit en lui-même l'idée de l'étendue, il peut donc vouloir en produire. S'il le veut, et que cependant elle ne soit pas produite, il n'est pas tout-puissant, ni par conséquent infiniment parfait. Niez donc l'existence d'un être infiniment parfait, ou avouez qu'il a pu créer la matière, et même que lui seul la crée, puisqu'il la meut et l'arrange dans l'ordre que nous admirons. Car étant infiniment parfait, indépendant, ne tirant ses connaissances que de

lui-même, et sachant même de toute éternité tout ce qu'il sait devoir arriver, s'il n'avait pas fait la matière, il ne saurait pas seulement les changements qui lui arrivent, ni même si elle existe.

LE CHINOIS. — Je vous avoue que je ne comprends pas le moindre rapport entre la volonté de votre Dieu et l'existence d'un fétu.

LE CHRÉTIEN. — Hé bien, qu'en voulez-vous conclure? que l'être infiniment parfait ne peut pas créer un fétu? Niez donc qu'il y ait un être infiniment parfait, ou plutôt avouez qu'il y a bien des choses que ni vous ni moi ne pouvons comprendre. Mais de bonne foi, concevez-vous clairement quelque rapport entre l'action de votre *Ly*, quelle qu'elle puisse être, ou entre sa volonté (si maintenant vous convenez qu'il ne fait rien sans le savoir et le vouloir faire), et le mouvement d'un fétu? Pour moi, je vous avoue aussi mon ignorance : je ne vois nul rapport entre une volonté et le mouvement d'un corps. Le vrai *Ly* m'a formé deux yeux d'une structure merveilleuse, et proportionnée à l'action de la lumière. Dès que je les ouvre, j'ai malgré moi diverses perceptions de divers objets, chacun d'une certaine grandeur, couleur, figure, et le reste. Qui fait tout cela en moi et dans tous les hommes? C'est un être infiniment intelligent et tout-puissant. Il le fait parce qu'il le veut. Mais quel rapport entre la volonté de l'*être* souverain et le moindre de ces effets? Je ne le vois pas clairement, ce rapport, mais je le conclus de l'idée que j'ai de cet être. Je sais que les volontés d'un être tout-puissant doivent nécessairement être efficaces, jusqu'à faire tout ce qui ne renferme point de contradiction. Quand je verrai Dieu tel qu'il est, ce que ma religion me fait espérer, je comprendrai clairement en quoi consiste l'efficace de ses volontés. Ce que je conçois maintenant, c'est qu'il y a contradiction que votre *Ly* puisse mouvoir un fétu par son efficace propre, si l'existence de ce fétu n'est l'effet de la volonté du vrai *Ly*. Car si Dieu veut et crée par conséquent, ou conserve ce fétu en tel lieu, et il ne peut le créer qu'il ne le crée dans quelque endroit, il sera où il le veut, et jamais autre part. C'est qu'il n'y a que celui dont la volonté toujours efficace donne l'existence aux corps, qui les puisse mouvoir, ou les faire exister successivement en différents lieux.

LE CHINOIS. — Cela est fort bien. Mais que répondez-vous à ma seconde preuve de l'éternité de l'étendue? n'est-elle pas démonstrative? Ne peut-on pas affirmer ce qu'on conçoit clairement? Or, quand nous pensons à l'étendue, nous la concevons éternelle, nécessaire, infinie. Donc l'étendue n'est point faite ; elle est éternelle, nécessaire, infinie.

LE CHRÉTIEN.—Oui, sans doute, l'étendue, celle que vous aper-

cevez immédiatement et directement, l'étendue intelligible, est éternelle, nécessaire, infinie. Car c'est l'idée ou l'archétype de l'étendue créée, que nous apercevons immédiatement; et cette idée est l'essence éternelle de Dieu même, en tant que relative à l'étendue matérielle, ou en tant que représentative de l'étendue dont cet univers est composé. Cette idée n'est point faite, elle est éternelle. Mais l'étendue dont il est question, celle dont cette idée est le modèle, est créée dans le temps par la volonté du tout-puissant. Est-ce que vous confondez encore les idées des corps avec les corps mêmes? De l'existence de l'idée qu'on aperçoit un palais magnifique, en peut-on conclure l'existence de ce palais?

Cette proposition est véritable ; on peut affirmer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée de cette chose. La raison en est que les êtres sont nécessairement conformes aux idées de celui qui les a faits, et que l'on voit dans l'essence de celui qui les a créés les mêmes idées sur lesquelles il les a créés. Car si nous les voyions ailleurs, ces idées, si nous les voyions, par exemple, chacun de nous dans les modifications de notre propre substance, comme Dieu n'a pas fait le monde sur mes idées, mais sur les siennes, je ne pourrais pas affirmer d'aucun être ce que je verrais clairement être renfermé dans l'idée que j'en aurais. Mais de l'idée qu'on a des êtres, on ne peut conclure l'existence actuelle de ces êtres. De l'idée éternelle, nécessaire, infinie de l'étendue, on ne peut en conclure qu'il y a une autre étendue nécessaire, éternelle, infinie; on n'en peut pas même conclure qu'il y ait aucun corps. L'être infiniment parfait voit dans son essence une infinité de mondes possibles de différents genres dont nous n'avons nulle idée, parce que nous ne connaissons pas toutes les manières dont son essence peut être participée ou imparfaitement imitée; en peut-on conclure que tous les modèles de ces mondes sont exécutés? Il est donc évident que de l'existence nécessaire des idées, on n'en peut point conclure l'existence nécessaire des êtres dont ces idées sont les modèles; on peut seulement, dans les idées des êtres, en découvrir les propriétés, parce que ces êtres ont été faits par celui-là même en qui nous voyons leurs idées.

FIN.

TABLE.

ENTRETIENS SUR LA MÉTAPHYSIQUE.

MÉDITATIONS CHRÉTIENNES.

FIN DE LA TABLE.



